

Ethik und Moral im Wiener Kreis

ZUR GESCHICHTE EINES ENGAGIERTEN HUMANISMUS

ANNE SIEGETSLEITNER

böhlau

Anne Siegetsleitner

Ethik und Moral im Wiener Kreis

Zur Geschichte eines engagierten Humanismus

2014
Böhlau Verlag Wien. Köln. Weimar



Veröffentlicht mit Unterstützung des
Austrian Science Fund (FWF): PUB 120-V23

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über http://portal.dnb.de abrufbar.

Umschlagabbildung:
Anonymes Plakat, inspiriert von Otto Neuraths Bildstatistik aus den 1930er-Jahren, datiert 1962.
Foto: ÖNB Sign. FLU 00231223

Wiesingerstraße 1, A-1010 Wien, www.boehlau-verlag.com

Lektorat: Jörg Eipper-Kaiser, Graz
Umschlaggestaltung: Michael Haderer, Wien
Satz: Carolin Noack, Wien
Druck und Bindung: Finidr, Cesky Tesin

Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier
Printed in the EU

ISBN 978-3-205-79533-9

Für
Stefan und Sophia

Danksagung

Eine Untersuchung wie die vorliegende, die eine überarbeitete Fassung meiner 2012 an der Universität Salzburg eingereichten Habilitationsschrift darstellt, verdankt sich vielerlei Anstößen, Institutionen und Personen.

Namentlich hervorheben möchte ich zuvorderst Edgar Morscher und Otto Neumaier, die ihr Entstehen als Ansprechpartner über Jahre hinweg hinterfragend und aufmunternd begleiteten.

Danken möchte ich darüber hinaus den vielen Kolleginnen und Kollegen, die bei verschiedenen Gelegenheiten bereit waren, sich mit meinen Gedanken auseinanderzusetzen, inhaltliche Anregungen zu geben oder die Arbeit auf eine andere Weise besonders förderten. Zu nennen sind insbesondere: Massimo Ferrari, Mathias Iven, Hannes Leitgeb, Ortrud Leßmann, Thomas Mormann, Elisabeth Nemeth, Monika Neuhofer, Jan Radler, Anne Reichold, Günther Sandner, Friedrich Stadler sowie mehrere anonyme Gutachterinnen und Gutachter.

Zu Dank verpflichtet bin ich überdies für wichtige institutionelle Unterstützung: Vorarbeiten zur vorliegenden Untersuchung entstanden im Rahmen eines von der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* geförderten Projektes zu Moritz Schlick (DFG-Projekt SI 876/1–1). In weiterer Folge schuf die Verleihung einer Elise-Richter-Stelle (FWF-Projekt V 48-G14) durch den österreichischen *Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung* die finanzielle Voraussetzung, mich den Forschungen eingehend widmen zu können. Diesem danke ich zudem für die in der Abschlussphase zuerkannte Publikationsförderung (FWF-Projekt PUB 120-V23).

Nicht zuletzt möchte ich mich herzlich bei Ursula Huber vom *Böhlau Verlag* bedanken, die interessiert und geduldig den Fortgang des Manuskripts bis zur Druckreife verfolgte.

Mein innigster Dank gilt abschließend meinem Mann und meiner Tochter, die mir die Freiheit gaben, mich räumlich, zeitlich und gedanklich zu entfernen.

Salzburg, im Januar 2014 Anne Siegetsleitner

Inhalt

1. Einleitung

1.1 Die Forschungsfragen

So wie die Entwicklung der Ethik, d. h. der Moralphilosophie, gemeinhin dargestellt wird, ging es im 20. Jahrhundert bis über den Zweiten Weltkrieg hinaus zunehmend und schließlich beinahe ausschließlich um die Analyse moralischer Sprache. Einer der vermeintlichen Haupttäter für diese Engführung gilt überdies zumeist schnell als ausgeforscht: der Wiener Kreis bzw. der Logische Empirismus.[1] Aus dem Wiener Kreis und weiteren europäischen philosophischen Gruppen, vor allem der Berliner Gruppe um Hans Reichenbach, ging eine philosophische Bewegung hervor, die heute weithin als „Logischer Empirismus", „Logischer Positivismus" oder „Neopositivismus" bekannt ist. Das Verhältnis dieser Bewegung zu Moral und Ethik wird nicht ohne Grund als ein schwieriges erachtet. So wurde über Jahrzehnte hinweg ein moralischen Fragen und einer philosophischen Ethik abträgliches Bild des Wiener Kreises und seiner Philosophie vermittelt:

> […] nämlich dem Bild von Feinden jeder philosophischen Fragestellung, die sich in gläubiger Unterwerfung unter die empirischen Wissenschaften, insbesondere die Physik, und in freiwilliger Selbstbeschränkung Fragen über den engen Gesichtskreis der einzelwissenschaftlichen Forschung hinaus nicht gestatten, ja diese auch noch verbieten wollen (Occams Rasiermesser!), […]. (Nemeth 1990, 84)

Verhielten sich die Mitglieder des Wiener Kreises jedoch tatsächlich gegenüber Moral und Ethik so ablehnend, wie es die noch immer weit verbreitete philosophische Meinung annimmt? Die philosophische und historische Untersuchung des Wiener Kreises seit nunmehr vier Jahrzehnten hat in vielerlei Hinsicht zu einer Neubewertung des Wiener Kreises geführt. Wer an der Aufarbeitung des frühen Logischen Empirismus in den letzten

---

1 Carnap begründet im Vorwort zur zweiten Auflage des *Aufbaus* diese Wortwahl: Die Aufgabe bestehe darin, eine Synthese des alten Empirismus mit dem alten Rationalismus herzustellen. Der Name „Logischer Empirismus" soll die beiden Komponenten andeuten. (Carnap 1928a [1998, XVII f.]) In einem seiner letzten Briefe an Carnap hebt Neurath hervor, dass er es war, der gegen großen Widerstand im Kreis für diesen Namen eintrat, dies jedoch – wie so oft bei von ihm eingebrachten Ideen – im Weiteren keiner Erwähnung mehr für wert gefunden wurde. (Neurath an Carnap, 16. Juni 1945, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 223) Neuraths Nachlass ist neben dem Nachlass Schlicks Teil des *Vienna Circle Archivs,* das sich in Haarlem in der Nähe von Amsterdam befindet. Die Inventarnummern der Nachlässe Neurath und Schlick folgen dem Inventarverzeichnis des wissenschaftlichen Nachlasses von Moritz Schlick und Otto Neurath, das Reinhard Fabian 2007 erstellte. Es ist abrufbar unter: http://viennacirclefoundation.nl/VCArchive.pdf. Alle Zitate aus Dokumenten der Nachlässe Neurath und Schlick erfolgen mit Genehmigung der *Vienna Circle Foundation.* Alle Rechte vorbehalten.

Jahrzehnten beteiligt war oder diese Aufarbeitung zur Kenntnis genommen hat, wird hier kein klares Ja zur Antwort geben können. Aber selbst diesen sind die zahlreichen Beiträge von Mitgliedern des Wiener Kreises zu Moral und Ethik zumeist nicht ausreichend bekannt. Zu sehr liegen deren Ausgangspunkte und Interessensblickwinkel in dieser Revision auf dem Gebiet der Wissenschaftstheorie, und zwar Wissenschaft vornehmlich als Naturwissenschaft verstanden, selten als Sozialwissenschaft und so gut wie nie als Geisteswissenschaft.[2] Moral und Ethik werden, wenn überhaupt, nur am Rande erwähnt und nur insofern in den Blick genommen, als diese für wissenschaftstheoretische Problemstellungen von Belang scheinen. Auch wenn ohne Zweifel die Wissenschaftstheorie im Mittelpunkt des Interesses in den Zusammenkünften des Wiener Kreises und in der Bewegung des Logischen Empirismus stand sowie ehemalige Mitglieder des Wiener Kreises nach ihrer Emigration in die USA weiterhin grundlegende Beiträge auf diesem Gebiet lieferten, so greift dieser Blickwinkel für die Wichtigkeit von Moral und Ethik im Wiener Kreis zu kurz. Eine weniger beengte Neuaufarbeitung ist gefragt, eine Untersuchung des historisch Geleisteten unter einer anderen Perspektive. Eine solche wird hier am Beispiel der Mitglieder des Wiener Kreises vorgelegt. Es ist schließlich die Perspektive, welche bestimmt, was in den Blick kommt und in Betracht gezogen wird. Die Fragen, die sich nach der Rolle von Moral und Ethik sowie deren Inhalten im Wiener Kreis stellen, sind es wert, erneut untersucht zu werden. Sie sind nach wie vor sowohl aus einem historischen als auch aus einem systematischen Interesse heraus von hoher Relevanz.

Wer die Originalarbeiten aus dem Wiener Kreis studiert, findet häufig nicht, was gemäß der üblichen Geschichtsschreibung und der Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik, wie ich sie in Kapitel 3 der vorliegenden Untersuchung näher erläutern werde, zu erwarten wäre. Diese Untersuchung soll mithin ein neues Verständnis davon eröffnen, wie es um Moral und Ethik im Wiener Kreis stand, und wie diese Befunde sich zur Standardauffassung verhalten. Sie wird sich mit den veröffentlichten philosophischen und wissenschaftlichen Arbeiten, welche der Ethik zuzuordnen sind, auseinandersetzen. Was wissen wir, und was meinen wir lediglich zu wissen? Um das, was veröffentlicht vorliegt (oder auch zu schreiben verweigert wurde), angemessen zu verstehen und kritisch zu würdigen, braucht es jedoch neben einer Einbettung in den philosophischen und historischen Kontext – sowohl den kulturellen als auch den gesellschaftspolitischen – die Kenntnis einiger persönlicher moralischer Einstellungen und Haltungen der Autoren sowie die Kenntnis von deren Auffassung von Moral insgesamt. Diese Untersuchung wird deshalb die moralischen Einstellungen und Haltungen der Wiener-Kreis-Mitglieder darlegen, insofern sie für die philosophischen/wissenschaftlichen Arbeiten mit Bezug zur Ethik und für das Selbstverständnis des Wiener Kreises von Bedeutung sind.

Ich werde in der vorliegenden Untersuchung zwischen Moral und Ethik unterscheiden. „Moral" meint im Folgenden eine Lebenspraxis, in der nach bestimmten Maßstä-

2 Vielen gilt wohl schon diese Unterscheidung als Sakrileg.

ben Charaktere, Verhaltensweisen, Institutionen etc. als moralisch gut oder schlecht oder ähnlich beurteilt werden bzw. entsprechend gehandelt wird. Als Praxisform gehören zu einer Moral Regeln, Normen und Werte, aber auch Handlungen, Urteile und emotionale Ausdrucksformen. „Ethik" meint die philosophische Auseinandersetzung mit *der* bzw. *einer* Moral. Auch *eine* bzw. *die* Ethik ist im weitesten Sinne eine Praxisform, jedoch eine Ausprägung der Praxisform Philosophie und kann mithin je nach Philosophieverständnis in sehr unterschiedlicher Ausprägung betrieben werden. Wer die Aufgabe der Philosophie in der Konstruktion formaler Kunstsprachen sieht, wird eine andere Ethik praktizieren als Philosophinnen und Philosophen, die sich als Wegbereiterinnen bzw. Wegbereiter oder Hüterinnen und Hüter bestimmter moralischer Positionen verstehen. Je ähnlicher die Aufgaben von Moral und Ethik gesehen werden, umso schwieriger wird es zudem, diese auseinander zu halten. Darüber hinaus ist es in der Alltagssprache heute gebräuchlich, den Ausdruck „Moral" durch „Ethik" zu ersetzen, was zu vielen Missverständnissen Anlass gibt.[3] Vielleicht wird es in Zukunft empfehlenswert sein, nicht mehr von „Ethik" zu sprechen, wenn Moralphilosophie gemeint ist, sondern von „Philosophie der Ethik". Hier werde ich dies jedoch noch nicht tun.

Die vorliegende Untersuchung ist insbesondere folgenden Fragen gewidmet: Was haben Mitglieder des Wiener Kreises zur philosophischen Auseinandersetzung mit der / einer Moral beigetragen? Zerstören die vertretenen Auffassungen die Moral und / oder die Ethik? Ist eine normative Ethik möglich? Ist Angewandte Ethik möglich, und wenn ja, in welcher Form? Eine Darlegung der Beiträge im Überblick wird zeigen, worin sich diese unterschieden, aber auch inwiefern sie sich in gemeinsamen moralischen und ethischen Grundüberzeugungen trafen. Um einem verengten Bild entgegenzutreten, werden nicht nur radikale und „typische" Logische Empiristinnen und Empiristen des Wiener Kreises wie Rudolf Carnap behandelt werden, dessen Aussagen häufig als für den ganzen Kreis repräsentativ gehalten werden. Dies wäre einfach, jedoch irreführend. Darüber hinaus wird es nicht lediglich um metaethische Positionen oder gar nur emotivistische Positionen gehen. Ebenso wenig wird die relevante Literatur nicht nur synchron, sondern auch diachron untersucht werden. Es wird sich zeigen, dass die Beiträge weitaus komplexer sind, als das vorherrschende Bild des Wiener Kreises es zulassen würde, ja dass selbst im Wiener Kreis Angewandte Ethik betrieben wurde, und dies sogar bereits unter diesem Namen.

Bevor ich ausführlicher auf thematische Eingrenzungen eingehen werde, soll auch in Vorbereitung auf diese Aufgabe der Wiener Kreis in der nötigen Ausführlichkeit, aber auch gebotenen Kürze, vorgestellt werden. Nicht alle Leserinnen und Leser werden mit diesem ausreichend vertraut sein, um der Untersuchung ohne unnötige Schwierigkeiten folgen zu können.

3 So handelt es sich bei Ethikkommissionen meinem Sprachgebrauch zufolge um Moralkommissionen. Ihre Mitglieder werden durch die Mitgliedschaft keineswegs zu Philosophinnen oder Philosophen.

1.2 Der Wiener Kreis

1.2.1 Die nichtöffentliche Phase und der Kern des Zirkels

Die Konstituierung um Hans Hahn (1918–1924): Der Mathematiker Hans Hahn (1879–1934) hatte sich bereits in den Jahren 1907 bis 1912 mit dem Physiker Philipp Frank (1884–1966), dem Ökonomen Otto Neurath (1882–1945) und dem Techniker und angewandten Mathematiker Richard von Mises (1883–1953) im Kaffeehaus getroffen, um Grundlagenprobleme der modernen Mathematik und Naturwissenschaften zu diskutieren, wobei die besprochene Themenpalette keineswegs darauf beschränkt blieb. Debattiert wurde beispielsweise auch über Thomistische Philosophie, Altes und Neues Testament, den jüdischen Talmud, den hl. Augustinus oder die Scholastiker. (Frank 1949, 1) Für diesen frühen Zirkel ist mittlerweile die Rede vom Ersten Wiener Kreis geläufig, wie ihn Rudolf Haller nannte. (Haller 1985 und 1993, auch Stadler 1997a, 69 und Uebel 2000) Es war schließlich Hahn, der sich 1922 maßgeblich für die Berufung des deutschen Philosophen und Physikers Moritz Schlick (1882–1936), der gerade von Rostock nach Kiel gewechselt hatte, nach Wien einsetzte.

Die Institutionalisierung (1924–1929): Im Jahre 1922 kam Schlick nach Wien. Ab dem Wintersemester 1924/25 bildete sich um ihn in Fortsetzung eines Seminars ein Diskussionszirkel. Dieser traf sich an Donnerstagen zunächst einige Jahre in der Privatwohnung Schlicks, später in der Boltzmanngasse in einem Saal des neuen Physikalischen Instituts. Auf Vorschlag Hahns wurde in den ersten Jahren Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* (Wittgenstein 1922) Satz für Satz studiert. Von Anfang an mit dabei waren neben Neurath, Hahn und Schlick auch die Mathematikerin Olga Hahn-Neurath (1882–1937) und der Philosoph Victor Kraft (1880–1975). Kraft war neben dem Soziologen und Methodologen Felix Kaufmann (1895–1949) der einzige Vertreter der sogenannten Geisteswissenschaften im Kreise. Der Philosoph und Physiker Rudolf Carnap (1891–1970) war 1925 zunächst für kurze Zeit in Wien, um in diesem Schlick-Zirkel eine erste Fassung seiner Schrift *Der logische Aufbau der Welt* (Carnap 1928a) zu diskutieren. Vom Herbst 1926 bis 1931 war er schließlich regelmäßiger Teilnehmer des Kreises. 1927 stieß nach seiner Rückkehr aus Amsterdam auch der Mathematiker Karl Menger (1902–1985) dazu. Zu den weiteren Mitgliedern im Zentrum des Kreises zählen (in alphabetischer Reihenfolge und Stadler 1997a folgend): Gustav Bergmann (1906–1987; Mathematik, Physik, Philosophie, Psychologie), Herbert Feigl (1902–1988; Mathematik, Physik, Philosophie), Kurt Gödel (1906–1978; Mathematik, Physik), Béla Juhos (1901–1971; Mathematik, Physik, Philosophie), Rose Rand (1903–1980; Philosophie, Logik), Josef Schächter (1901–1995; Philosophie, Judaistik), Olga Taussky-Todd (1906–1995; Mathematik), Friedrich Waismann (1896–1959; Mathematik, Physik, Philosophie) und Edgar Zilsel (1891–1944; Philosophie, Mathematik, Physik).

Diese Treffen des Schlick-Zirkels fanden zwei- bis dreimal pro Monat mit durchschnittlich zwanzig Teilnehmerinnen und Teilnehmern statt. Die regelmäßig Teilnehmenden lagen nicht nur nach beruflicher Stellung, sondern auch hinsichtlich ihres Alters weit auseinander: Die ältere Generation war um 1880 geboren (Neurath, Frank, Hahn, Hahn-

Neurath, Schlick, Kraft). Die mittlere Generation wurde von den um 1890 herum Geborenen gebildet (Carnap, Kaufmann, Zilsel), und die jüngere Generation bestand aus Studentinnen und Studenten, Doktorandinnen und Doktoranden oder Postdoktorandinnen und Postdoktoranden (Feigl, Rand, Taussky-Todd, Waismann usw.). (Für eine ähnliche Einordnung siehe Dahms 1994, 29 f.) Der studentische Anteil des Zirkels in der Boltzmanngasse, der gewöhnlich etwas weniger als die Hälfte der Teilnehmenden ausmachte, fluktuierte. (Bergmann 1936 [2006, 640])[4] Daneben nahmen an den Treffen häufig ausländische Gäste teil, die zum Studium oder zur Arbeit mit Schlick nach Wien gekommen waren, wie beispielsweise Willard Van Orman Quine, Alfred Ayer, Ernest Nagel oder Alfred Tarski und Eino Kaila. Daneben gab es in der Peripherie noch eine große Anzahl von Personen, die dem Kreis nahe stand. „An seiner Peripherie löst sich […] der Wiener Kreis gleichermaßen in die Moderne der Zwischenkriegszeit auf." (Stöltzner/Uebel 2006b, XLVI) (Zur Peripherie und den Gästen siehe Stadler 1997a, 818–919.)

1.2.2 Die öffentliche Phase und die Auflösung

Der Verein Ernst Mach *(1928–1934):* 1928 wurde der *Verein Ernst Mach* gegründet. Die Gründung erfolgte jedoch nicht durch den Wiener Kreis, mit dem er zwar in enger Verbindung stand, aber dennoch keinesfalls gleichzusetzen ist. Der *Verein Ernst Mach* geht vielmehr auf eine Initiative des Österreichischen Freidenkerbundes zurück, wenngleich Schlick zum ersten Vorsitzenden gewählt wurde.[5] Obmänner waren neben Heinrich Vokolek die Wiener-Kreis-Mitglieder Schlick und Hahn. Neurath und Carnap traten als Schriftführer auf. Zilsel war 1928 bis 1934 Vorstandsmitglied. Der Physiker und Wissenschaftsphilosoph Ernst Mach, dessen Name gewählt wurde, war in einer betont liberalen Familie aufgewachsen und verstand sich als ein Anhänger der Revolutionen von 1789 und 1848. Den Adelstitel, der ihm angeboten wurde, lehnte er kategorisch ab. (Stadler 2003, 10 f.) Mach trat gegen klerikale Traditionen auf und äußerte sich auch öffentlich gegen Rassismus und Deutschnationalismus, z.B. in seinem Beitrag „Die Rassenfrage" in der *Neuen freien Presse* vom 25. Dezember 1907, der mit folgender Ansicht schließt:

> Schon jetzt steht manchem freidenkenden Deutschen der freidenkende Tscheche, Jude, Franzose, Italiener näher als mancher andere „Deutsche". Das Ergebnis solchen Kampfes um *Ideen* wird nicht dieser oder jener Rasse, diesem oder jenem Volke allein, sondern *allen* Völkern zugute kommen. (Mach 1907, 4)

---

4 Die Erinnerungen Bergmanns betreffen die Jahre 1927 bis 1931. (Bergmann 1936 [2006, 633]) Zilsel sei in der Boltzmanngasse nur selten zu Gast gewesen. (Bergmann 1936 [2006, 635])

5 Neben Freidenkerinnen und -denkern war beispielsweise auch der Physiker Hans Thirring im Verein aktiv. Laut Bergmann erwarb sich dieser aufgrund seiner „sauberen Haltung in erkenntnistheoretischen und allgemeinen Fragen" auch im Schlick-Zirkel viel Sympathie. Gelegentlich wurde auch ein Thirring-Schüler in den Zirkel zum Vortrag geladen. (Bergmann 1936 [2006, 642])

Eine Büste Ernst Machs befindet sich im Wiener Rathauspark. Sie wurde am 12. Juni 1926 mit Beiträgen von Albert Einstein, Felix Ehrenhaft, Moritz Schlick und Hans Thirring enthüllt. (Haller / Stadler 1988, 58–62, siehe insgesamt Stadler 1988) Schlick hielt bei dieser Gelegenheit eine seiner allgemeinen Haltung entsprechende optimistische Rede. (Stadler 2003, 13) Laut Gründungsaufruf will der Verein die wissenschaftliche Weltauffassung fördern und verbreiten:

> Er wird Vorträge und Veröffentlichungen über den augenblicklichen Stand wissenschaftlicher Weltanschauung [sic!] veranlassen, damit die Bedeutung exakter Forschung für Sozialwissenschaften und Naturwissenschaften gezeigt wird. *So sollen gedankliche Werkzeuge des modernen Empirismus geformt werden, deren auch die öffentliche und private Lebensgestaltung eventuell bedarf.* (Gründungsaufruf und Beitrittserklärung zum *Verein Ernst Mach.* Abgedruckt in: Stadler 1997a, 366–367, hier 366)

Die Vorträge, Exkursionen, Tagungen und Arbeitsgemeinschaften sollten sich an ein breiteres, nicht nur akademisches, Publikum richten.[6] 1929 gab der Verein eine Programmschrift (siehe unten) heraus. Darüber hinaus veranstaltete er mit der Berliner Gruppe um Hans Reichenbach die „Tagung für Erkenntnislehre der exakten Wissenschaften", die im Rahmenprogramm des Physikertages vom 15. bis 17. September 1929 in Prag stattfand.

Der Verein war ausdrücklich zur Verbreitung der wissenschaftlichen Weltauffassung gedacht und wurde, so Elisabeth Nemeth, zu Recht von den Behörden als ein politisches Instrument wahrgenommen. (Nemeth 1994, 119) Wurde der Freidenkerbund bereits im Juli 1933 aufgelöst, so erfolgte die Auflösung des *Vereins Ernst Mach* aufgrund einer angeblichen staats- und regierungsfeindlichen Tätigkeit im Februar 1934. Auch ein Protestschreiben Schlicks vom 2. März 1934, in dem er die rein wissenschaftliche Tätigkeit des Vereins herausstellte (oder lediglich behauptete?) und eine Verbindung zur sozialdemokratischen Partei als „vollkommen irrig" bezeichnete, konnte dies nicht verhindern.[7] Ebenso wenig halfen weitere Schreiben Schlicks. Der Auflösungsbescheid wurde im Mai rechtskräftig. (Stadler 1982b, 204)[8]

Die Programmschrift: Im Rahmen oben genannter Tagung in Prag erschien 1929 die Schrift *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis.* Als Herausgeber trat der *Verein Ernst Mach* auf, Verfasserinnen oder Verfasser werden hingegen keine genannt. Konzipiert wurde die Schrift in ihrer Grundausrichtung maßgeblich von Neurath. Nachdem mehrere (v. a. Carnap, Feigl und Hahn) an ihrem komplizierten Entstehungsprozess mitgewirkt

6 Auch Sigmund Freud, der sich als Naturwissenschaftler verstand (so berichtet laut Dahms Marie Jahoda; Dahms 1994, 46), war Mitglied des Vereins. Der zweite Vortrag, der im Verein gehalten wurde, war „Occams Rasiermesser" von Hahn.

7 Brief an Hofrat Ganz. Der Brief ist wörtlich zitiert in Stadler 1982a, 196–199. Zu weiteren Inhalten dieses Schreibens siehe auch Kapitel 4 der vorliegenden Untersuchung.

8 Ausführlich zum *Verein Ernst Mach* siehe v. a. Stadler (1982a, Teil 2) und Stadler (1997a, 364–370).

hatten (siehe Uebel 2008), wurde das Geleitwort im Namen des Vereins von Hahn, Neurath und Carnap unterzeichnet.

Diese Schrift wird gemeinhin als Programmschrift bzw. Manifest des Kreises verstanden, weil sie in Manier eines politischen oder künstlerischen Manifestes, das sowohl Vorbilder als auch Gegnerinnen und Gegner benennt, den Zusammenhalt nach innen anleiten und der Kommunikation des Selbstverständnisses nach außen dienen soll. Es wird in ihr aufgerufen, der herkömmlichen Philosophie abzuschwören und diese durch eine wissenschaftliche Weltauffassung zu ersetzen. Vor allem sollte der „metaphysische und theologische Schutt der Jahrtausende aus dem Weg geräumt werden" (Neurath / Hahn / Carnap 1929 [2006, 26]). Man sah sich selbst in der Tradition des britischen Empirismus und der französischen Aufklärung, aber auch rationalistischer Philosophien wie jener Bernard Bolzanos oder Franz Brentanos. Und nicht zuletzt jener Ernst Machs.

Im Vorwort der Programmschrift wird darauf hingewiesen, der Wiener Kreis bestehe aus Menschen gleicher wissenschaftlicher Grundeinstellung. Trotz ursprünglich verschiedener Wissenschaftszweige und philosophischer Einstellungen sei es zunehmend zur Einheitlichkeit gekommen. Nicht nur das, sondern:

> […] bei Meinungsverschiedenheiten ist schließlich eine Einigung möglich, daher auch gefordert. (Neurath / Hahn / Carnap 1929 [2006, 9 f.])

Ein für den Wiener Kreis wahrlich gewagter Schluss vom Sein aufs Sollen.

Die wissenschaftliche Weltauffassung im engeren Sinne (vgl. das Neurath-Kapitel der vorliegenden Untersuchung) als Ausrichtung in der Philosophie wurde vor allem als eine Verbindung von Empirismus bzw. Positivismus und logischer Analyse charakterisiert. In der logischen Analyse ging es um die Zurückführung wissenschaftlicher Aussagen auf das empirisch Gegebene mit einer Absage an synthetische Erkenntnisse a priori. Ziel der logischen Analyse sei es, die Struktur wissenschaftlicher Erkenntnis herauszuarbeiten und noch versteckte Reste von metaphysischen Vorstellungen zu eliminieren. (Neurath / Hahn / Carnap 1929 [2006, 14 ff.])

Neben philosophischen sind in der Programmschrift moralisch-politische Fragen von zentraler Bedeutung: Es wurde eine rationale Umgestaltung der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung gefordert. Dabei wurde die Verwandtschaft mit anderen Bewegungen herausgehoben, insbesondere der Volksbildungsbewegung und reformpädagogischen Bewegungen. Der Zusammenhang mit Austromarxismus und der österreichischen Schule der Nationalökonomie wird herausgestellt. Der Text endet mit folgender pathetischer Passage:

> Freilich wird nicht jeder einzelne Anhänger der wissenschaftlichen Weltauffassung ein Kämpfer sein. Mancher wird, der Vereinsamung froh, auf den eisigen Firnen der Logik ein zurückgezogenes Dasein führen; mancher vielleicht sogar die Vermengung mit der Masse schmähen, die bei der Ausbreitung unvermeidliche „Trivialisierung" bedauern. Aber auch

> ihre Leistungen fügen sich der geschichtlichen Entwicklung ein. Wir erleben, wie der Geist wissenschaftlicher Weltauffassung in steigendem Maße die Formen persönlichen und öffentlichen Lebens, des Unterrichts, der Erziehung, der Baukunst durchdringt, die Gestaltung des wirtschaftlichen und sozialen Lebens nach rationalen Grundsätzen leiten hilft. *Die wissenschaftliche Weltauffassung dient dem Leben, und das Leben nimmt sie auf.* (Neurath/Hahn/Carnap 1929 [2006, 27])

Mit dem Manifest tritt der Schlick-Zirkel auch erstmals unter dem Namen „Wiener Kreis" auf. Bergmann nennt Carnap, Hahn und Neurath als die „Triarier im Kampfe für die Reinhaltung und konsequente Durchbildung der Anschauungen der Schule, für die es so schwer war, einen Namen zu finden, [...]". Man konnte sich deshalb nur auf die von Neurath vorgeschlagene indifferente, jedoch mit angenehmen Assoziationen verbundene, Bezeichnung „Wiener Kreis" einigen. (Bergmann 1936 [2006, 644])

Von Mises, der liberal-konservativ orientiert war, lehnte es strikt ab, in der Programmschrift genannt zu werden, weil er den propagandistischen Ton des Manifests ablehnte.[9] Auch Menger sah das Manifest kritisch. Selbst Schlick, dem es gewidmet war, war darüber nicht sehr erfreut. Er beklagte den „etwas reklamehaften Stil" und einige „dogmatisch anmutende Formulierungen". (Schlick an Siegfried Weinberg, 15. Juni 1930, Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 122, Weinb–3)

Bergmann spricht hier vom geografisch-personellen Schlickkreis, der 1927/28 bereits seinen Höhepunkt überschritten hatte. Ab 1931/32 hätten sich bereits einige Spaltungstendenzen und Verfallserscheinungen gezeigt. (Bergmann 1936 [2006, 634])[10] Im Jahre 1934 waren von den führenden Mitgliedern des Kreises nur mehr Schlick, Hahn, Kraft, Zilsel und Juhos in Wien verblieben. Hahn starb 1934 an den Folgen einer Operation, Schlick wurde 1936 ermordet, Zilsel beging 1944 im amerikanischen Exil Selbstmord, Neurath starb im Dezember 1945 im englischen Exil.

Wie kamen andere im Exil zurecht? Carnap, Frank, Menger, von Mises und Taussky-Todd konnten sich auch in den USA etablieren. Auch Kaufmann schaffte es noch an die „Emigranten-Universität" *New School of Social Research* in New York. Feigl und Gödel waren noch jung genug beziehungsweise ihre Arbeit bereits anerkannt genug, um in den USA neu anzufangen. Zilsel hingegen war in Wien akademisch gescheitert und konnte auch in den USA nicht Fuß fassen.[11] Auch Rands Versuche, ihre wissenschaftliche Arbeit im Exil wieder aufzunehmen, scheiterten.

---

9 Von Mises' *Kleines Lehrbuch des Positivismus* (1939) vertrat in ästhetischen Fragen teilweise eine den Wienern diametral entgegengesetzte Orientierung. (Stöltzner/Uebel 2006b, XXI)

10 In Bergmanns Erinnerung war Schlick im Zirkel nicht der Wortführer. Er habe im Zirkel selten gesprochen, und dann meist wenig. Geführt wurden die Diskussionen von Carnap und Hahn. (Bergmann 1936 [2006, 643 f.])

11 Zilsels Habilitationsversuch am Philosophischen Institut der Universität Wien im Semester 1923/24 scheiterte. Er unterrichtete weiterhin an Wiener Volkshochschulen (neben Mathematik und Physik

Wittgenstein und die Flügel-Bildung: Da Wittgenstein auf den Wiener Kreis großen Einfluss ausübte, seien auch zu dieser Thematik gleich einleitend ein paar Dinge gesagt. Wie bereits oben erwähnt, wurde Wittgensteins *Tractatus* im Kreis gelesen. Schlick hatte den Namen Wittgenstein in einem Brief an Bertrand Russell vom August 1923 erstmals erwähnt. (Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 114, Ru–6). Seinen ersten Brief an diesen selbst schrieb er am Weihnachtstag 1924. (Ferrari 2008, 99) Zu persönlichen Begegnungen in Schlicks Wohnung kam es erst ab 1927. Zunächst nahmen an diesen Gesprächen Carnap, Feigl, Waismann und Maria Kasper, die spätere Frau Feigls, teil. (Friedl/Rutte 2008 f, 209) Doch ab 1929 sprach Wittgenstein nur noch mit Schlick und Waismann. Waismann protokollierte die Treffen und veröffentlichte sie später (Waismann 1967). Schlick blieb bis zu seinem Tode mit Wittgenstein in Kontakt und verbrachte beispielsweise im September 1933 einen gemeinsamen Urlaub mit ihm an der Adria. (Friedl/Rutte 2008 g, 707, Fn. 18) Bergmann äußert sich diesbezüglich:

> Außer Schlick, Waismann und – wie man hörte – mit wenig Glück Carnap hat ihn von den „Zünftigen" kaum jemand erblickt. Die Vorstellung, daß er auf einem Kongreß oder im Zirkel erscheinen oder gar an einer Diskussion teilnehmen könnte, war fast Blasphemie. (Bergmann 1936 [2006, 650])

Bergmann sieht im Weggehen Carnaps nach Prag und der Verehrung Wittgensteins durch Schlick einen Grund für das Auseinanderdriften des Wiener Kreises. Mit Carnap sei den Vertreterinnen und Vertretern der streng physikalistischen Wissenschaftstheorie und „der damit verbundenen radikalrationalen Allgemeinhaltung" die Persönlichkeit verloren gegangen, die den Mittelpunkt eines akademischen Zirkels hätte bilden können. Die

> Wittgensteinschen Esoteriker aber, unter deren Einfluß Schlick selbst immer mehr geriet, sahen in ihrer Abneigung gegen das „Zerreden", und gegen die Diskussionen mit Leuten, denen der „Blick fürs Wesentliche, die nötige Intuition", abging, den Zerfall des alten Krei-

---

auch Philosophie einschließlich Ethik) und ab 1925/26 am *Pädagogischen Institut der Stadt Wien,* wofür er vom Gymnasialunterricht freigestellt war. 1934 wurde er als Sozialdemokrat aus der Volkshochschule entlassen, 1938 aus politischen Gründen und als Jude auch vom Schuldienst zwangspensioniert. Zilsel versuchte in den USA seine Projekte zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft unter äußerst schwierigen Verhältnissen fortzusetzen. Krank und isoliert verübte er 1944 Selbstmord. (Stadler 1997a, 802 f.) Zilsel hatte schon früh mehr Interesse für Geschichte und Gesellschaft eingemahnt: „Jenes wirkliche Leben […], das sich heute in der Philosophie zu regen beginnt, wurzelt doch nur in der Mathematik und Naturwissenschaft unserer Zeit, vor allem in der mathematischen Physik; es fehlt dieser Philosophie, so jung und kühn sie ist, sehr zu ihrem Schaden das Verständnis und das Interesse für Geschichte und Gesellschaft." (Zilsel 1929 [1992, 15]) In den Geisteswissenschaften hielt Zilsel Verstehen und Einfühlung für zentral.

ses, dessen traditioneller Grundhaltung sie selbst sich immer mehr entfremdet hatten, nicht ungern. (Bergmann 1936 [2006, 634])

Der Kreis, der sich immer seltener traf und zunehmend von Waismann bestimmt wurde, hatte für Bergmann kaum mehr etwas mit dem „Wiener Kreis" als Schulbezeichnung und der ursprünglichen Gruppe zu tun (Bergmann 1936 [2006, 635]), wobei ich auf die Problematik des Wiener Kreises als „Schule" unten zurückkommen werde.

Mit Verweis auf Carnap hat es sich eingebürgert, einen linken von einem rechten Flügel zu unterscheiden. Dem rechten Flügel werden Schlick und Waismann zugezählt, dem linken Carnap, Neurath und Hahn. Der linke Flügel trat für ein liberaleres Sinnkriterium ein. (Carnap 1963a [1993, 89]) Die Namensgebung deckte sich jedoch grob mit der politischen Orientierung. (Allgemein dazu Stöltzner/Uebel 2006b, XLVII)

Publikationsorgane: Mit zunehmender Institutionalisierung wurden auch mehrere Publikationsorgane geschaffen. So wurde im Jahre 1930 die Zeitschrift *Erkenntnis* gegründet. Die Jahrgänge folgten in ihrer Nummerierung zunächst dem akademischen Jahr, weshalb beispielsweise Band 1 die Jahreszahl „1930/31" trägt. Die moralischen und politischen Zusammenhänge fanden in der *Erkenntnis* jedoch kaum Niederschlag. Dahms schreibt dies dem Einfluss Schlicks zu. Dieser hätte danach getrachtet, explizit politische Gegenstände aus der Zeitschrift herauszuhalten. (Dahms 1994, 38) Für den Ausschluss ethischer Themen bietet dies jedoch keine Erklärung.

Sichtbaren Niederschlag fand die Ethik in der von Schlick und Frank gemeinsam herausgegebenen Reihe *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung,* in der zwischen 1928 und 1937 elf Bände erschienen. Drei davon befassen sich mit Ethik bzw. Wertlehre: (1) Moritz Schlick, *Fragen der Ethik* (Band 4), (2) Otto Kant, *Zur Biologie der Ethik. Psychopathologische Untersuchungen über Schuldgefühl und moralische Idealbildung. Zugleich ein Beitrag zum Wesen des neurotischen Menschen* (Band 7) und (3) Viktor Kraft, *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre* (Band 11).

Otto Neurath gab in Verbindung mit anderen ab 1933 die Reihe *Einheitswissenschaft* mit sieben Heften und drei Monografien heraus. Ab 1938 betreute er mit Carnap und Charles Morris auch noch die Reihe *Foundations of the Unity of Science. Toward an International Encyclopedia of Unified Science* (zunächst: *Encyclopedia of Unified Science*). In dieser Reihe erschienen insgesamt an die 20 Bücher, unter ihnen auch John Deweys *Theory of Valuation* und Abraham Edels *Science and Structure of Ethics.*[12]

Das Ende des Wiener Kreises: Die Frage, wann der Wiener Kreis endete, ist durch die langsame Auflösung des Zirkels – nur Kraft und Juhos waren während des Zweiten Weltkrieges noch in Wien – und die im Exil nachfolgenden gemeinsamen Aktivitäten schwer zu beantworten. Für Stöltzner/Uebel (2006b) endet der historische Wiener Kreis 1936. Dem werde ich mich in dieser Untersuchung anschließen. Wo keine weitere Qualifizie-

12 Zu den Inhaltsverzeichnissen der Publikationen siehe Stadler (1997a, 640 ff.).

rung hinzugefügt ist, werde ich „Wiener Kreis" im Sinne des historischen Schlick-Zirkels zwischen 1924 und 1936 gebrauchen. Soweit ich spätere Arbeiten heranziehe, geht es mir nicht um einen „Wiener Kreis im Exil", sondern um die Weiterverfolgung der Beiträge ehemaliger Mitglieder des historischen Wiener Kreises.[13]

1.2.3 Der Wiener Kreis als philosophische Schule?

Im Unterschied zur Frankfurter Schule handelte es sich beim Wiener Kreis um keine dauernde Arbeitsgemeinschaft. (Dahms 1994, 29) Schlick und Waismann waren gegenüber allem Schulmäßigen und dem Versuch einer Breitenwirkung ohnehin sehr misstrauisch. (Bergmann 1936 [2006, 644]) Auch laut Kraft war der Wiener Kreis so lebendig, dass er gar nicht auf eine bestimmte Doktrin festgelegt werden könne. (Kraft in Rutte/Acham/Götschl/Payer 1973, 17) Von einer Wiener Schule in diesem Sinne wird deswegen auch kaum mehr gesprochen, obgleich sich nicht von der Hand weisen lässt, dass Metaphysikkritik, ein verifikationistisches Sinnkriterium und die Idee einer Einheitswissenschaft (Stichwort „Physikalismus") für den Wiener Kreis und den Logischen Empirismus eine zentrale Rolle spielten.

Doch schon im Wiener Kreis gingen beispielsweise die Auffassungen darüber, was Metaphysik sei, weit auseinander. Insgesamt war Metaphysikkritik nichts Neues. Schon siebzig Jahre vor dem Wiener Kreis hatte Nietzsche den „Ort oder Un-Ort (Utopia) der Metaphysik" (Hochkeppel 1993, 153) beinahe wörtlich so bestimmt wie jener:

> Das Reich der Metaphysik, somit die Provinz der „absoluten" Wahrheit ist unweigerlich in eine Reihe mit Poesie und Religion gerückt worden […] Metaphysik gehört also bei einigen Menschen ins Gebiet der Gemüthsbedürfnisse, ist wesentlich Erbauung: andererseits ist sie Kunst, nämlich die der Begriffsdichtung; festzuhalten ist aber, daß Metaphysik weder als Religion noch als Kunst etwas mit dem sogenannten „An sich Wahren oder Seienden" zu thun hat. (Friedrich Nietzsche an Hermann Mushacke, April/Mai 1868, zit. n. Hochkeppel 1993, 153)[14]

Im Lauf der Zeit änderten sich selbst bei ein und demselben Wiener-Kreis-Mitglied die Auffassungen, was unter Metaphysik zu verstehen sei, wie Thomas Mormann darlegt. Lediglich die Ansicht, die traditionelle metaphysische Philosophie leiste dem politischen Obskurantismus und der Gegenaufklärung Vorschub, wurde von einem gro-

13 Zur Zeit des Wiener Kreises gab es in Wien eine Unzahl von Kreisen: künstlerische, politische, wissenschaftliche und auch mehrere philosophische. Es gab u.a. welche zu Kant, Kierkegaard und Tolstoi, der, so Menger (1994, 17), auch in Wien einen enormen Einfluss ausübte. Nicht zuletzt Wittgenstein ließ sich von dessen Ideen begeistern. Für einige Mitglieder des Wiener Kreises war auch der Kreis um Heinrich Gomperz äußerst wichtig.

14 Nietzsche wurde übrigens von vielen Mitgliedern des Wiener Kreises hoch geschätzt. Siehe dazu Fischer 1991b.

ßen Teil der Mitglieder des Wiener Kreises, insbesondere von Carnap, Neurath, Frank und Hahn, vertreten. (Mormann 2000, 66 f.) „Metaphysikkritik hieß", so Mormann weiter, „auch Selbstkritik". Besonders Neurath beschuldigte „bei passenden und weniger passenden Gelegenheiten" „fast alle Mitglieder der Gruppe, insbesondere Schlick und Waismann, gelegentlich aber auch Carnap, metaphysischer Verfehlungen der verschiedensten Art" (Mormann 2000, 76), worauf ich im Neurath-Kapitel näher eingehen werde. Die bekannteste Episode der internen Metaphysikkritik bildet die „Protokollsatzdebatte", in der sogar Carnaps *Aufbau* als metaphysisch kritisiert wurde. So wurde letztlich, so Mormann, die Frage, was nun „genau unter Metaphysik zu verstehen sei, [...] im Wiener Kreis niemals endgültig beantwortet" (Mormann 2000, 77).[15] Was die Idee der Einheitswissenschaft anbelangt, parodierte wiederum Hahn diese Idee Neuraths als „Einheizwissenschaft", was, so Neurath in einem Brief an Carnap, Schlick sehr entgegenkam (Neurath an Carnap, 16. Juni 1945, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 223).

Die Gemeinsamkeiten lagen nur im sehr Grundlegenden. Gemeinsam war der Kampf gegen Irrationalismus sowie eine methodische Ausrichtung an sprachlicher Klarheit, Nachvollziehbarkeit der Argumentation, moderner mathematischer Logik und die Unterteilung von Problemen in Einzelfragen, wobei selbst hier große Unterschiede in der Ausprägung zu verzeichnen sind. (Hilgendorf 1998b, 379 ff.) Selbst was die Logik anbelangt, gab es weder eine einheitliche Auffassung darüber, was sie sei, noch darüber, welche Rolle sie in der Philosophie zu spielen hätte. (Richardson 1996, 9) Eric Hilgendorf, der 1998 eine differenzierte Textsammlung zur Moral- und Rechtsphilosophie des Logischen Empirismus herausgab, betont nicht zuletzt die gemeinsame Forderung nach intellektueller Redlichkeit. (Hilgendorf 1998b, 381) Gemeinsam sei den Logischen Empiristinnen und Empiristen die Zurückweisung der Philosophie als einer Überwissenschaft, die den „Wissenschaften die Bestimmung der Begriffe ‚Erkenntnis' und ‚Rechtfertigung' vorgibt und ihren Erkenntnisansprüchen einen cartesianischen Maßstab anlegt". Jenseits dieser Gemeinsamkeit „schieden sich die Geister" (Uebel 2000, 13 f.). Bergmann schreibt:

> Mag sein, daß diese Entwicklung dem Ablauf des Sedimentationsprozesses, dessen Ergebnis man eine „Weltanschauung", eine „philosophische Haltung" nennt, bei mir eher förderlich gewesen ist, und in diesem Sinne möchte ich nach wie vor gerne als ein Mitglied des „Wiener Kreises" gelten. (Bergmann 1936 [2006, 633])

---

15 „Wenn Sie sagen, Metaphysik ist alles das an Annahmen und Spekulationen, was über das Erfahrungsgegebene hinausgeht, aber sich rational begründen läßt (wie die Existenz von Atomen), so ist das ein Begriff der Metaphysik, der noch gar nicht außerhalb der Wissenschaft fällt. Wenn Sie aber Metaphysik definieren als das, was wissenschaftlich grundsätzlich unbegründbar ist, was bloße Spekulation oder Dogmatik ist, dann ist natürlich Metaphysik etwas, das man ablehnen muß, das man dem bloßen Glauben überlassen kann und das jedenfalls keine Erkenntnis ist." (Kraft in Rutte/Acham/Götschl/Payer 1973, 14)

Der Wiener Kreis weist also unscharfe Ränder und eine ausgeprägte Binnendifferenzierung auf. Diese Vielfältigkeit könnte nach einigen Jahrzehnten einschlägiger philosophiehistorischer Forschung – nicht zuletzt jener des *Instituts Wiener Kreis* – hinlänglich bekannt sein. Dem ist leider nicht so. Es wird dem Wiener Kreis als historischem Phänomen nicht gerecht, Repräsentantinnen oder Repräsentanten auszuwählen, deren Positionen über die Grundhaltung hinaus als pars pro toto genommen werden, selbst dann nicht, wenn es sich um so zentrale Figuren wie Carnap handelt. Dies gilt, wie die vorliegende Untersuchung aufzeigen wird, auch für die Rolle und den Stellenwert von Moral und Ethik im Wiener Kreis, sowohl in den gemeinsamen als auch den trennenden Auffassungen.

Fraglich ist deshalb selbst, ob überhaupt von „Mitgliedern" des Wiener Kreises gesprochen werden kann. „Mitglied" könnte eine Einheit und formale Zugehörigkeit suggerieren, die in diesem Fall nicht bestand. Trotz dieser Schwierigkeiten werde ich den Ausdruck weiterhin gebrauchen, weil er durchaus geläufig ist und es keine adäquatere Alternative zu geben scheint. Stets nur von Teilnehmerinnen oder Teilnehmern zu sprechen, würde den Zusammenhalt wiederum als einen zu losen unterstellen.

1.2.4 Wiener Kreis und Logischer Empirismus

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sind die Rolle und die Konzeptionen von Moral und Ethik im historischen Wiener Kreis. Die Gruppe und ihre fachlichen und persönlichen Beziehungen zu ihr als Auswahlkriterium zu nehmen, erlaubt, theoretisch möglichst unvoreingenommen an die Werke und die darin vertretenen Positionen heranzugehen. Der Wiener Kreis ist jedoch eng mit der Position des Logischen Empirismus, soweit sich eine solche festlegen lässt, verbunden. Diese bildet jedoch nicht den einzigen Bezugspunkt, zumal diese häufig ohnehin auf Carnap eingeschränkt wird:

> Historians of philosophy, however, as historians are wont, simplify and condense, and they have contributed, in their turn, to the tendency today to equate logical empiricism with Carnap, a suggestion which he himself would be the last person to accept. (Naess 1968, 33)

Zumindest die Berliner Gruppe um Hans Reichenbach, Walter Dubislav, Kurt Grelling und Carl Gustav Hempel müsste für einen Fokus auf den Logischen Empirismus insgesamt stärker berücksichtigt werden. In der vorliegenden Untersuchung wird deren Wichtigkeit für den Logischen Empirismus allgemein anerkannt, doch werde ich nur ergänzend und in Exkursen auf diese Gruppe eingehen können. Ihre gleichwertige Berücksichtigung hätte den Rahmen dieser Untersuchung gesprengt. Eine eigene Untersuchung wäre jedoch durchaus wünschenswert. Insbesondere Reichenbachs Ethikauffassung, wie er sie u.a. in *The Rise of Scientific Philosophy* (1951) vorgelegt hat (siehe dazu Pauer-Studer 1993), müsste darin behandelt werden. Darüber hinaus wäre die Verbindung der Berliner Gruppe über Kurt Grelling und Grete Hermann zum ethischen Sozi-

alismus Leonard Nelsons ein lohnendes Forschungsgebiet, das aus dieser Untersuchung noch ausgespart werden muss.[16] Desgleichen können ethische Beiträge aus dem weiteren Kreis des Logischen Empirismus, zu denken wäre etwa an *Ideals and Illusions* (1941) und *Men and Moral Principles* (1944) von Susan Stebbing, nur am Rande und in Fußnoten berücksichtigt werden. Womit bereits einige Einschränkungen der Untersuchung angesprochen wären.

1.3 Thematische Eingrenzungen

Auch diese Untersuchung kann nicht allen Fragen bis in jede Verästelung nachgehen. Insbesondere erfolgten folgende Einschränkungen:

1. *Einschränkung auf unkontroverse Mitglieder:* Die vorgelegte Untersuchung wird sich auf relevante Beiträge von Wiener-Kreis-Mitgliedern konzentrieren, deren Zugehörigkeit zum Kreis als weitgehend unkontrovers gilt. Der Ausgangspunkt wird hierbei jedoch keine enge Auffassung von Logischem Empirismus sein, sondern bei einer historischen Gruppe, die sich immer weniger als eine homogene Gruppe verstehen lässt.[17] Beim Wiener Kreis handelt es sich um eine Gruppe eigenständiger Denkerinnen und Denker, die sich vor dem Hintergrund unterschiedlicher kultureller und philosophischer Sozialisierung zu einem gemeinsamen Projekt fanden. Dies kann in der wissenschaftlichen Weltauffassung gesehen werden (vgl. das Neurath-Kapitel), sofern diese entsprechend verstanden wird. (Siehe auch Stöltzner/Uebel 2006b, IX) Die vorliegende Untersuchung wird die Heterogenität und Vielstimmigkeit des Wiener Kreises auch unter dem Gesichtpunkt ihrer ethischen Arbeiten untersuchen.

2. *Einschränkung auf publizierte Arbeiten:* Es wird jedoch nicht nur so sehr darum gehen, was während der Zusammenkünfte diskutiert wurde, sondern auch darum, was außerhalb von den Mitgliedern veröffentlicht und geleistet wurde. Was die Diskussionstreffen des Wiener Kreises anbelangt, waren nach Berichten einiger Werte und Moral so gut wie nie Gegenstand der Diskussionsabende.[18] Laut Bergmann kamen Wert- und Entscheidungsfragen bei den Zusammenkünften selten zur Sprache. Wenn, dann „wurden sie mit

16 Zur Berliner Gruppe wird gegenwärtig in Paderborn ein eigenes Forschungsprojekt durchgeführt, dessen Schwerpunkt aber ausschließlich in der Wissenschaftsphilosophie liegt. Zum ethischen Sozialismus siehe Holzhey 1994.

17 Die Kanonisierung ist eine Konstruktion. Ihr wissenschaftstheoretischer Aspekt wird seit Putnams Aufsatz „Logical Positivism and the Philosophy of Mind" (1969) häufig „received view" genannt. (Stöltzner/Uebel 2006b, LXXXVIII)

18 Diese Darstellung geben beispielsweise Kraft (Rutte/Acham/Götschl/Payer 1973) und Menger (1994, 181).

ruhiger Gelassenheit als solche bezeichnet und bald wieder zurückgestellt".[19] Sie wurden als außerwissenschaftliche Fragen gesehen:

> Man befand sich eben in einer glücklichen Mittellage, halbwegs zwischen dem für die liberale Position so charakteristischen Bedürfnis nach wissenschaftlicher Begründung auch des Unbegründbaren und der damit Hand in Hand gehenden Überschätzung der Wissenschaft einerseits und der so ungerechtfertigten Verachtung und Unterschätzung des wissenschaftlichen Denkens und der Ratio überhaupt, die mit der gegenwärtigen Verfinsterung der Welt um sich greift, andererseits. (Bergmann 1936 [2006, 648])

Authentische Zeugnisse über das im Kreis Diskutierte liegen ohnehin wenige vor. Es wurde eine unvollständige Liste der Sitzungen von 1927 bis 1932 aus den Tagebüchern Carnaps rekonstruiert. Lebenspraktische Themen sind darin nicht ausdrücklich angeführt. (Stadler 1997a, 7.1.1.2) Lediglich für die Zeit von Dezember 1930 bis Juni 1931 existieren detaillierte Sitzungsprotokolle, die von Rand angefertigt wurden, damals teilnehmende Studentin. Auf Initiative Neuraths[20] brachte Rand diese Notizen im Winter 1937/38 in die Form eines 100-seitigen Typoskripts, welches in Stadler 1997a (7.1.1.3) enthalten ist. Darin findet sich nur wenig über Ethik.[21] Darüber hinaus gibt es vereinzelt Protokolle einzelner Mitglieder. Grundlage dafür sind handschriftliche Aufzeichnungen, die vermutlich im Schlick-Zirkel als eine Art Positionspapiere ausgelegt wurden. (Stadler 1997a, 7.1.1.4, 335 ff.) Diese bestehen aus kurzen Zusammenfassungen der Positionen von Carnap, Hahn, Kaufmann, Neurath, Schlick und Waismann, z.B. über Sinn, Verifizierbarkeit, Metaphysik und die Aufgaben der Philosophie. Für die Ethik sind diese nur indirekt von Bedeutung. Wenn

---

19 „Das darf nun freilich nicht dahin ausgelegt werden, daß ihre einschneidende und unmittelbare Bedeutung für den einzelnen und die Gesellschaft verkannt oder unterschätzt worden wäre." (Bergmann 1936 [2006, 648])

20 Neurath bezahlte Rand für diese Arbeit, wie er angeboten und sie gefordert hatte, und erbat weitere Zuarbeiten für die Sammlung historischer Daten über den Zirkel, da sie eine der wenigen sei, die die Geschichte des Kreises kenne (Neurath an Rand, 29. Juni 1937, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 287; abgedruckt in: Stadler 1997a, 268 f.). Rand hatte zwischen 1930 und 1935 regelmäßig an den Treffen des Wiener Kreises teilgenommen und dissertierte 1937 bei Robert Reininger (ihr ursprünglicher Doktorvater war Schlick gewesen). Im Juni 1939 konnte sie als jüdische Staatenlose mithilfe Stebbings nach England ausreisen. (Stadler 1997a, 269 f.) Zu Rands Situation in Wien und später im Exil siehe jüngst auch Iven 2010 und McGuinness 2010. Iven berichtet von ihrem Kampf ums Überleben, da sie schon ihr Studium selbst durch Unterricht finanzieren musste und keine philosophische Anstellung erhielt. McGuinness hebt ihre Willenskraft, Individualität und ihren unbeugsamen Willen, philosophisch tätig zu sein, hervor. Schließlich emigrierte Rand 1954 in die USA, wo sie ohne Aussicht auf eine akademische Karriere 1980 verstarb. Ihre Situation blieb bis zu ihrem Tode prekär. Der Nachlass *(Rose Rand Collection)* befindet sich an der University of Pittsburgh.

21 Für den 5. Februar 1931 findet sich eine kurze Bemerkung Carnaps über Schrödingers Aufsatz „Naturwissenschaft und Ethik" in der *Vossischen Zeitung* vom 25. Juli 1930.

Carnap sich recht daran erinnert, es wäre in den Diskussionen häufig „um die Klärung der logischen Natur von Werturteilen" gegangen (Carnap 1963a [1993, 127]), so haben wir davon zumindest keine Zeugnisse.

In den Publikationen der Mitglieder und in den Publikationsorganen der Bewegung finden sich hingegen zahlreiche moral- und wertphilosophische Ausführungen bzw. ganze Werke. Konnte sich Menger 1974 im Nachwort zur englischen Ausgabe von *Moral, Wille und Weltgestaltung* nur an Schlicks Arbeiten zur Ethik erinnern, so enthält die spätere Biografie Mengers schon ein eigenes Kapitel „The Circle on Ethics". Menger geht darin nicht nur auf seinen eigenen Beitrag und die Arbeiten Schlicks ein, sondern beschäftigt sich darüber hinaus mit Beiträgen Carnaps, Neuraths und Krafts. (Menger 1994) Weitere spätere Beiträge stammen u.a. von Feigl und Frank, die die vorliegende Untersuchung ebenfalls behandeln wird. Auch Zilsels *Die Geniereligion* (1918) befasst sich im letzten Kapitel mit Wertfragen.[22] Auf Arbeiten aus der Berliner Gruppe, grundlegende Referenzwerke wie auf Wittgensteins *Tractatus* und für die Referenzgeschichte zentrale Schriften wie das kleine Büchlein *Language, Truth and Logic* von Alfred Jules Ayer wird ergänzend und in den entscheidenden Zusammenhängen einzugehen sein.

3. *Zeitliche Begrenzungen:* Zeitlich steht die Phase des historischen Wiener Kreises von 1924 bis 1936 im Vordergrund. Bei den einzelnen Mitgliedern werden jedoch auch jeweils vorangehende und nachfolgende Entwicklungen berücksichtigt werden.

---

22 Zilsels erste umfassendere Arbeit ist eine Untersuchung über die Geniereligion, die er in der (früh-)bürgerlichen Gesellschaft ausmacht. Ein ausgeprägter Persönlichkeits- und Geniekult paare sich dort mit einer Geringschätzung und Verachtung der Bevölkerungsmehrheit. Die Geniereligion sei zum einen durch die Überzeugung charakterisiert, das (künstlerische) Genie schaffe vor allem für die Nachwelt, in der das Genie jene Anerkennung finden werde, die ihm zeitlebens versagt wird. Dieser Nachweltruhm ist für Zilsel eine Erlösungsidee. Als Motiv hinter der Geniereligion stehe eine religiöse Sehnsucht nach Unsterblichkeit. Hier spielt auch eine Vorstellung von Moral hinein, nämlich eine an Lohn und Strafe orientierte Moral: Die Nachwelt entschädigt für das Leiden am lebenslänglichen Verkanntwerden. (Sandner 2006, 226 f.) Das Elitäre wird zum moralisch Besseren erklärt: „Der Schwärmer vermeint zuerst, die Welt sei aus den Angeln, wenn es den Operettenkomponisten besser ergeht als den Philosophen; dann hält er es für moralischer, daß man Handwerker, die die ‚Lustige Witwe' genießen wollen, ihr gutes Geld dafür ausgeben lässt, daß sie die Neunte Symphonie anhören müssen; und schließlich entrüstet er sich darüber, daß man ein Volk für Krämerinteressen in den Krieg ziehen lässt, statt für Goethe, Beethoven und Kant." (Zilsel 1918 [1990, 185]) Am Schluss des Buches vertritt Zilsel das Ideal der Sache als einzigen objektiven und absoluten Wert. Zilsel hielt im Rahmen seiner Lehrtätigkeit an Wiener Volkshochschulen darüber hinaus wiederholt Kurse zur Ethik ab (u.a. „Geschichtsphilosophie und Ethik", „Einführung in die Ethik", „Grundfragen der Moral".) Im Sommersemester 1931 war ein Kurs Schlicks Ethik gewidmet: „Gemeinsame Lektüre und Besprechung des neuen Werkes von Schlick: Fragen der Ethik". (Stadler 1997a, 802–817)

1.4 Methodische Ausrichtung

Philosophiegeschichtliche Untersuchung: Diese Untersuchung trägt als Gesamtkonzept den Charakter einer philosophiegeschichtlichen Untersuchung, in der die moralische und ethische Gedankenwelt im Wiener Kreis kontextsensitiv rekonstruiert wird, um sie zunächst aus ihrem damaligen Kontext heraus zu verstehen. Verstehen braucht Interpretation und das Einordnen in Sinnzusammenhänge. Diese Untersuchung wird die Rolle und die Konzeptionen von Moral und Ethik im Wiener Kreis als historisches Phänomen darstellen, diese in ihrer Entwicklung in den Arbeiten der einzelnen Mitglieder aufzeigen sowie ihre philosophiehistorischen Kontexte untersuchen. Darüber hinaus werden Moral und Ethik des Wiener Kreises in weitere intellektuelle, kulturelle und soziale Strömungen ihrer Zeit eingebettet, soweit sie für Moral und Ethik im Wiener Kreis von direktem Belang sind. In einzelnen Teilen werden dabei mehr systematische Fragen, in anderen mehr historische im Vordergrund stehen. Narratives, Ereignisse aus dem Leben der Mitglieder und deren persönliche Meinungen werden eingebunden, sofern sie für das Verständnis der Werke und für das Handeln im engen institutionellen Zusammenhang mit dem Kreis von Interesse sind. Auch wenn biografischen Informationen keine rechtfertigende Funktion zukommt, so sind sie im Falle der Mitglieder des Wiener Kreises zum Verständnis ihres philosophischen Werkes hilfreich. Es sei zwar jeder Philosophin bzw. jedem Philosophen unbenommen, als Person und als Wissenschaftlerin oder Wissenschaftler unterschiedliche Positionen einzunehmen, doch spricht im Falle der hier behandelten Personen alles dafür, dass es sich nicht so verhält. Dies betrifft sowohl Positionen in der inhaltlichen als auch in der Metaethik. Bei aller Berücksichtigung biografischer Bezüge werden jedoch keineswegs philosophische Positionen durch diese belegt oder kritisiert. Im Gesamten geht es darum, das bislang marginalisierte und wenig beachtete ethische Werk des Wiener Kreises zu untersuchen und die zentrale Rolle der Moral für den Kreis im philosophischen und allgemein historischen Kontext sichtbar zu machen.

Was diese Untersuchung nicht leisten kann, ist eine umfassende, detaillierte inhaltliche Kritik aus der Perspektive späterer und aktueller Diskussionsfelder. Hierzu bedürfte es einer Reihe weiterer Untersuchungen, die den Rahmen und auch die Ausrichtung dieser Arbeit deutlich sprengen würden. Dies heißt jedoch andererseits nicht, dass auf Urteile gänzlich verzichtet werden wird. Zum einen wird über die Adäquatheit des vorherrschenden Bildes geurteilt werden, zum anderen über die Adäquatheit der prinzipiellen Auffassungen von Moral und Ethik im Wiener Kreis. Wo von Adäquatheit die Rede ist, ist dies nur sinnvoll, wo ein Maßstab, der möglichst explizit zu machen sein wird, als Bezugspunkt herangezogen wird. Diese Untersuchung strebt also keine Kritik hinsichtlich der Details einzelner Werke an, sondern eine Kritik an der vorherrschenden Auffassung und den Grundkonzepten von Moral und Ethik, mit denen sich der Wiener Kreis in die Geschichte der Ethik einreiht, und zwar in anderer Weise, als im vorherrschenden Bild vermittelt. Im Folgenden seien einige Punkte näher erläutert:

Das Marginalisierte in den Fokus rücken: Mit dieser Arbeit soll in den Mittelpunkt rücken, was sonst nur am Rande und in den Fußnoten Erwähnung findet. Somit baut diese Untersuchung durchaus auf früheren, verstreuten Arbeiten zur hier interessierenden Thematik auf. Sie geht über diese jedoch hinaus, insofern sie diese zusammenführt und sie ohne Umwege aus der Perspektive der Praktischen Philosophie untersucht. Einiges vom in dieser Untersuchung Enthaltenen wurde schon anderswo angemerkt. Es stand jedoch nie im Zentrum und wurde selten ausführlich untersucht. Aus dieser Perspektive der üblichen Untersuchungen zum Wiener Kreis, deren Bezugspunkte Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte, allenfalls noch die Erkenntnistheorie, darstellen, bilden die zentralen Themen der vorliegenden Untersuchung nur einen Nebenschauplatz oder werden auf (Partei-)Politik verkürzt. Ich werde beim bereits Erarbeiteten ansetzen, dieses jedoch wesentlich ergänzen und in einigen Hinsichten auch korrigieren. Vor allem die fehlende Zusammenschau, die Einschränkung der Perspektive auf Wissenschaftstheorie oder einzelne Mitglieder sowie wirkmächtige verzerrende Sekundärquellen wie Ayers *Language, Truth and Logic* führten bislang zu einem falschen Bild. Hinsichtlich anderer Problemgebiete des Logischen Empirismus und des Wiener Kreises ist die Korrektur des vorherrschenden Bildes seit mehreren Jahrzehnten im Gange. Hier soll dies nun auch für die Fragen von Ethik und Moral ausführlich geschehen.

Einbettung in philosophische, intellektuelle, kulturelle und soziale Kontexte: Moral und Ethik des Wiener Kreises sind eng mit anderen philosophischen, intellektuellen, kulturellen und sozialen Strömungen der damaligen Zeit verwoben. Moral und Ethik sollen aus diesem Kontext heraus verstanden werden. „Kontext" meint hier keine zufällige, lediglich historisch gegebene Nachbarschaft, die dem Denken äußerlich geblieben ist, sondern einen gedanklichen Kontext, der auf die Werke der hier besprochenen Philosophen Einfluss ausübte. Es geht in der vorliegenden Untersuchung deshalb auch um eine Einordnung der ethischen und moralischen Positionen der Mitglieder des Wiener Kreises in die österreichische Philosophie- und Geistesgeschichte, jedoch nicht nur. Philosophische, intellektuelle, kulturelle und soziale Bewegungen und Strömungen machten weder an den Grenzen Österreichs der Zwischenkriegszeit noch an jenen der Habsburgermonarchie halt. Es werden sich einige Strömungen als prägend und einflussreich herausstellen, die kaum als österreichische bezeichnet werden können. Ich werde die Moral und Ethik des Wiener Kreises deshalb nicht nur als Episode einer österreichischen Philosophie behandeln. Im Konzept einer österreichischen Philosophie, das vor allem ab den 1980er-Jahren von Haller entwickelt wurde, wird u.a. der große Einfluss der Philosophie Johann Friedrich Herbarts nach der Universitätsreform von 1848 hervorgehoben, die in Opposition zu Kant und dem Deutschen Idealismus Empirismus und Realismus verteidigte. Diese Opposition sei auch für das Werk Bernard Bolzanos charakteristisch, der als erster Repräsentant einer distinktiven österreichischen Philosophie gesehen wird. (Hal-

ler 1986)[23] Durchaus wurde in der Programmschrift ein solcher Zusammenhang hergestellt.[24] Um Empirismus, Realismus und Distanz zum Deutschen Idealismus des 19. Jahrhunderts wird es auch in der vorliegenden Untersuchung gehen, doch – ungeachtet aller Nützlichkeit dieses Konzeptes in anderen Zusammenhängen, die hier keineswegs infrage gestellt wird – nicht als spezifisches Charakteristikum österreichischer Philosophie. Gerade zeitgenössische Ansätze der Philosophie in Deutschland werden sich als derart prägend erweisen, dass die Gefahr besteht, sie unter der Perspektive einer rein österreichischen Philosophie aus dem Blick zu verlieren, seien es empiristische Strömungen oder auch neukantianische. Zwei der führenden Köpfe des Kreises, Schlick und Carnap, waren reichsdeutsche Philosophen, die nicht ohne Weiteres in das von „österreichischer Philosophie" gezeichnete Bild passen. Sie wurden beide an deutschen Universitäten philosophisch sozialisiert, und besonders in Bezug auf die Wissenschaftstheorie wurde der Logische Empirismus gemeinsam mit der Berliner Gruppe entwickelt. Was das gemeinsame Erbe von „kontinentaler" und „analytischer" Philosophie betrifft, muss man bei vielen Mitgliedern des Wiener Kreises gar nicht so weit zurückgehen. Die Kreuzungspunkte Kant, Rickert und Nietzsche genügen durchaus.

Was allgemeine kulturelle Bewegungen anbelangt, so reichen deren Einflüsse ebenfalls über die spezifische Wiener Spätaufklärung, die im Fokus bisheriger Kontextberücksichtigung stand, hinaus. So war auch die Ethische Bewegung, der sich einige Wiener-Kreis-Mitglieder zugehörig fühlten und welche für die vorliegende Untersuchung von hohem Interesse ist, eine internationale Bewegung. Die Bedeutung dieser Bewegung für den Wiener Kreis wurde von Stadler bereits 1982 kurz erwähnt und von Uebel in ihrem Wiener Kontext erstmals 2000 näher ausgeführt.

Ausgangspunkte bei einzelnen Mitgliedern: Die Untersuchung wird bei den Werken einzelner Personen ansetzen, nicht bei vermeintlich geteilten Positionen. Wie die neueren historisch informierten Arbeiten über andere Aspekte der Philosophie des Wiener Kreis werde auch ich die Gruppe nicht als ein Ganzes betrachten und insofern bereits vom vorherrschenden Bild abweichen:

> In the first place, it should be noted that the common view has tended to emphasize the Circle as a group to the detriment of our understanding of its members as individual thinkers. This has obscured recognition of the importance of the internal disputes in Schlick's group, […]. (Cirera 1994, x)

23 Zur Sozial- und Staatsphilosophie Bolzanos siehe Siegetsleitner 2003.

24 Neurath dazu auch in „Die Entwicklung des Wiener Kreises und die Zukunft des Logischen Empirismus" (1936b).

Arne Naess, der 1934 und 1935 als Student am späten Zirkel teilnahm und sich intensiv mit Mitgliedern des Kreises austauschte,[25] warnte schon 1968 davor, auf die Zuordnung zu einer Bewegung zu viel Gewicht zu legen:

> As far as movements are concerned, I think that from a purely philosophical point of view such classifications are unreal. The real centers of philosophy are individual philosophers, perhaps their individual work. The more one understands them, the less easy it is to apply a label or specify the lineage; and however diverse the basic viewpoints, one can usually detect some common origin far back in the thought of classical Greek or Indian antiquity. […] Despite the schism that has grown up between the analytically educated and those brought up in existentialist metaphysics, analytical philosophy and existentialism are not two clearly demarcated fields of activity. (Naess 1968, ix)

Ich werde möglichst unvoreingenommen an die Beiträge einzelner Protagonisten herangehen. Die Untersuchung geht also vom Einzelnen aus, um zu einem Gesamtbild zu gelangen. Die Untersuchung wird jedoch auch Bezüge zu persönlichen Auffassungen herstellen. Gerade dort, wo es um die Verbindung von Theorie und Praxis geht, kann nicht von den Personen abgesehen werden, denn diese sind es, in denen sich Theorie und Praxis verbinden.

Bezüge zur Gegenwart: Trotz ihres generell historischen Charakters wird die vorliegende Untersuchung sich nicht in antiquarischen Betrachtungen erschöpfen. Sie wird auch Bezüge zu aktuellen Fragen und Problemen herstellen, obwohl sie nicht vorschnell zu aktuellen Problemzusammenhängen übergehen wird (siehe Dahms 1985b, VII). Nicht zuletzt steht die Untersuchung im Kontext des Stellenwertes ethischer Arbeiten in der gegenwärtigen Analytischen Philosophie, vor allem in den deutschsprachigen Ländern. Die Analytische Philosophie hat sich zu einer Institution mit eigenen Werten und eigener Familiengeschichte entwickelt. Der Wiener Kreis bildet eine entscheidende Episode dieser Geschichte. Das Vergegenwärtigen von Vergangenem bildet einen Rahmen für die Orientierung in der philosophischen Gegenwart. Dadurch wirkt Vergangenes auf die Gegenwart (nach). Marginalisierte Aspekte des Vergangenen aufzuzeigen, kann insofern auch die Gegenwart beeinflussen.

1.5 Adressatenkreis und Rezeptionshintergründe

Die vorliegende Untersuchung richtet sich insbesondere an das philosophisch interessierte Publikum im deutschsprachigen Raum, in dem das Bild des Wiener Kreises außerhalb der Analytischen Philosophie sehr stark vom Positivismusstreit der 1960er-Jahre ge-

25 Naess (1912–2009) nahm später aktiv an der Friedens- und Ökologiebewegung teil und begründete die Tiefenökologie (Deep Ecology) mit. Siehe dazu u.a. Uebel 2011.

prägt wurde und innerhalb der Analytischen Philosophie durch die Wissenschaftstheorie Wolfgang Stegmüllers. An einer Darlegung des historischen Wiener Kreises, seiner thematischen Breite und Differenziertheit sowie seiner gesellschaftlichen Einbettung war beiden nicht gelegen.

Nach der Emigration der Mitglieder des Wiener Kreises und anderer logisch-empiristisch ausgerichteter Philosophinnen und Philosophen aus Österreich und Deutschland kehrte die von ihnen stark beeinflusste Analytische Philosophie in den 1950er-Jahren nach Deutschland als Wissenschaftstheorie zurück, als deren zentrales Merkmal die analytisch-logische Methode galt. Als treibende Kraft fungierte hierbei Stegmüller, der sich nach Begegnungen mit Popper, Quine und Carnap der Analytischen Philosophie zugewandt hatte. Seine Schülerinnen und Schüler konnten die deutsche Analytische Philosophie in den folgenden Jahrzehnten, zunächst vor allem an den Universitätsneugründungen Bielefeld, Konstanz, Regensburg und Osnabrück, maßgeblich prägen.[26] Ihnen sind nach Einschätzung seines „Erben" Wolfgang Spohn folgende Stegmüller-Tugenden gemeinsam: (1) die hohe Wertschätzung formaler Methoden, (2) saubere Begriffsanalyse, (3) klare Argumentation und Offenheit gegenüber den Wissenschaften.[27] Spohn spricht von der „harten" Analytischen Philosophie Stegmüllers im Unterschied zu einer „weichen", die sich in Amerika zunehmend ausbreite. (Spohn 2004 im Gespräch „Wolfgang Stegmüllers Erbe(n)" [ohne Autor]) Besonders bekannt wurde Stegmüller nicht zuletzt durch sein Werk *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie,* das mehrere Auflagen erfuhr.[28] Dieses verfolgte jedoch kein historisches Interesse, auch nicht in den Teilen über die Philosophie Carnaps und des Wiener Kreises.[29] Die historischen Wurzeln und die internen Entwicklungen und Meinungsunterschiede im Wiener Kreis blieben ausgeblendet, vor allem auch dessen Praktische Philosophie und die politischen Komponenten. Die reimportierte Analytische Philosophie hatte in der Zwischenzeit in den USA das praktische und wertori-

26 Als einzige Frau habilitierte sich 1996 Martine Nida-Rümelin unter Stegmüller. Weshalb die zahlreichen Promovendinnen Stegmüllers sich nicht mehr unter Stegmüller habilitierten, ist bislang nicht erforscht. Die Rolle Stegmüllers für die Rückkehr einer transformierten Wissenschaftstheorie in den deutschsprachigen Raum wird jüngst in dem von Stadler herausgegebenen Band *Vertreibung, Transformation und Rückkehr der Wissenschaftstheorie. Am Beispiel von Rudolf Carnap und Wolfgang Stegmüller* (Stadler 2010a) detailliert dargelegt.

27 Als Idealbild drängt sich eine asketische Philosophie auf: Einfachheit, Klarheit, Reinheit, Bescheidenheit, Zurückhaltung, Nüchternheit, Schlichtheit, Verzicht auf Buntheit, nichts Ausschweifendes, Genüssliches, nur das Notwendigste.

28 In allen Details wird die Entwicklung der Auflagen in Damböck 2010 ausgeführt.

29 Ähnlich dem Bild in der reimportierten Analytischen Philosophie gestaltet sich das Standardbild dieses Kreises in den angelsächsischen Ländern, wo das Bild zunächst von Ayer bestimmt wurde. Die Philosophie des Wiener Kreises tritt dort als ein durch formale Mittel angereicherter britischer Empirismus auf. (Stöltzner/Uebel 2006b, XCIII) In der Ethik wurde mit dem Wiener Kreis zu Unrecht fortan ein extremer Emotivismus verbunden. (Vgl. dazu Kapitel 3 der vorliegenden Untersuchung)

entierte Erbe ohnehin verloren.[30] In seiner Eröffnungsrede des Wittgenstein-Symposions 1981 mit dem Titel „Vom dritten bis sechsten (siebten?) Dogma des Empirismus“ bemängelte Stegmüller die Vernachlässigung der Ethik.[31] Lediglich zwei seiner Schüler habilitierten sich mit ethischen Arbeiten: 1972 Norbert Hoerster *(Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung)* und 1989 Julian Nida-Rümelin *(Der Konsequentialismus – Rekonstruktion und Kritik)*. Dies wurde jedoch als Öffnung im Zuge einer sich formierenden Angewandten Ethik und nicht als Wiederaufnahme verlorener Kontexte und philosophischer Arbeitsgebiete in der eigenen Schultradition gesehen.[32]

Im sogenannten Positivismusstreit am Ende der 1960er-Jahre standen zwar das empiristische Sinnkriterium und der Nonkognitivismus als (vorgebliche) Kernpositionen des Wiener Kreises im Zentrum der Auseinandersetzungen. Streitparteien waren aber nunmehr die Frankfurter Schule und Popper. (Stöltzner/Uebel 2006b, XCI)[33] Der historische Wiener Kreis spielte keine Rolle, auch dessen Moral und Ethik nicht. (Siehe hierzu Kapitel 3 der vorliegenden Untersuchung.)

In Österreich war der historische Kontext des Wiener Kreises auch nach dem Zweiten Weltkrieg noch bekannt. In Wien, wo die früheren Gegner des Wiener Kreises und deren Schüler die akademische Philosophie beherrschten, war der Wiener Kreis jedoch ein „Unthema“. (Stöltzner/Uebel 2006b, XCI)[34] So ging auch die später einsetzende Rezeption der Wissenschaftstheorie des Wiener Kreises von den „Provinzuniversitäten“ Innsbruck, Salzburg und Graz aus. Seitdem stellen historische Forschungen den Wiener Kreis in die Tradition des Roten Wien und des Fin de siècle, wodurch der Kreis als ein Strang in der Erneuerung der Aufklärung verstanden wurde. Zudem wurde der Wiener Kreis unter dem Blickwinkel einer genuin österreichischen Philosophie untersucht, wie bereits oben erwähnt. In neueren Untersuchungen, v.a. zu Carnap, werden jedoch wieder die Bezüge zur deutschen Philosophie herausgestrichen.[35] Auch die Verbindungen zum *Bauhaus*

30 Zu den Gründen hierfür siehe Reisch 2005. Reisch sieht den Verlust der politischen Ausrichtung dem Kalten Krieg und der McCarthy-Ära in den USA geschuldet.

31 Stegmüller hat wenig über Ethik geschrieben. Ein Beitrag „Ethik und Wirtschaftspolitik“ (Stegmüller 1955) wurde in der Zeitschrift *Besinnung. Zeitschrift für Fragen der Ethik* veröffentlicht. Diese Zeitschrift wurde von der *Gesellschaft für Ethische Kultur* von 1954 bis 1956 herausgegeben (insgesamt 6 Hefte). Darin betont Stegmüller, dass eine Wirtschaftsethik ökonomisches Fachwissen benötigt und Anhängerinnen sowie Anhänger einer freien Marktwirtschaft und einer Planwirtschaft „in ihren Einstellungen gegenüber Endzielen und deren Rangordnung völlig konform sein“ können. (Stegmüller 1955, 3)

32 Zu politischen Themen ist von Stegmüller nur ein Aufsatz zur Nachrüstung (Stegmüller 1987) erschienen. Näheres zu Stegmüllers Zurückhaltung gegenüber öffentlichen Kontroversen siehe Dahms (2010, 318 ff.).

33 Poppers *Logik der Forschung* trug übrigens im Original von 1935 den Zusatztitel: *Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*. Es ging also ausdrücklich nicht um Wissenschaften allgemein.

34 Vgl. z.B. Haller „Die philosophische Entwicklung im Österreich der Fünfzigerjahre“ in Haller 1986.

35 Seit den 1970er-Jahren wird u.a. von Michael Friedman, Don Howard und Alan Richardson eine verkürzte Interpretation infrage gestellt und aufgebrochen. (Stöltzner/Uebel 2006b, XCIV)

sind Untersuchungsthema.[36] Der Rezeptionshintergrund stellt sich also selbst innerhalb des deutschsprachigen Raumes als ein unterschiedlicher dar. Es wird sich deshalb wohl nicht vermeiden lassen, dass dort, wo bei den einen offene Türen eingerannt, sich andere vor den Kopf gestoßen fühlen werden.

Moral und Ethik spielen in dieser Aufarbeitung bislang nur eine marginale Rolle. Das vorherrschende Bild der Rolle und der Konzeption von Moral und Ethik im Wiener Kreis wird den historischen Gegebenheiten nicht gerecht, weil es verkürzt und vereinfachend ist. Aber nur (wieder) angeeignetes Wissen kann handlungsrelevant werden. Welche Auffassungen von Moral und Ethik im Wiener Kreis als möglich erachtet und in zahlreichen Beiträgen auch ausgearbeitet wurden, ist viel komplexer und vielfältiger, als das vorherrschende Bild unterstellt. Dieses ist das Ergebnis mehrerer den Blick verengender geschichtlicher Entwicklungen. Es ist an der Zeit, dieses kritisch zu hinterfragen und gegebenenfalls zu revidieren und zu ergänzen, um den Mitgliedern des Wiener Kreises in ihrem Verhältnis zu Moral und Ethik gerecht zu werden.

1.6 Werkaufbau, Zitierweise, geschlechterbewusste Sprache

Die vorliegende Schrift besteht in ihrem Hauptteil aus rekonstruierenden und interpretierenden Darstellungen der Beiträge von Wiener-Kreis-Mitgliedern zu Moral und Ethik. Dabei werde ich unter anderem zeigen, inwiefern die Beiträge von der Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik abweichen. Die Reihenfolge der Kapitel ergibt sich in ihrer Grundausrichtung aus den Abweichungen von dieser Standardauffassung. Zu Beginn steht deshalb das Kapitel über die Moral- und Ethikauffassung Carnaps, die der Standardauffassung am ehesten entspricht. Diesem folgen in inhaltlicher Entfernung von der Standardauffassung die Kapitel über die Beiträge Mengers, Neuraths, Franks, Schlicks, Krafts und schließlich Feigls. Dabei werde ich die Beiträge der Wiener-Kreis-Mitglieder zu Moral und Ethik als Teil der Aufklärungsphilosophie in ihrer positivistischen Ausrichtung herausstreichen. Den Wiener Kreis als Teil der Aufklärung zu sehen, ist nicht neu. Dies wurde vor allem durch Stadler unternommen. Neu ist hier jedoch, dies hinsichtlich ihrer Publikationen speziell für Moral und Ethik auszuführen.

Der Aufarbeitung der historischen Beiträge werden drei Kapitel vorangestellt. Zunächst ist dies ein Kapitel, in dem ich die von mir in der Analyse ethischer Positionen verwendete Terminologie erläutere. Das folgende wird das vorherrschende Bild der Rolle und der Konzeption von Moral und Ethik im Wiener Kreis ausführlicher darstellen, insbesondere die darin enthaltene Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik. Das dritte wird auf die moralische und politische Haltung der Wiener-Kreis-Mitglieder und ihr etwaiges dementsprechendes Engagement eingehen, um den lebenspraktischen Rah-

36 Auf das Verhältnis zum *Bauhaus* werde ich im Carnap-Kapitel näher eingehen.

men darzulegen, innerhalb dessen sich ihre philosophische und wissenschaftliche Tätigkeit abspielte.

Nach diesen Kapiteln und den historischen Beiträgen findet diese Untersuchung ihren Abschluss in einer systematischen Zusammenfassung und allgemeinen Schlussbemerkungen.

Zitierweise und Quellenangaben: Üblichen Gebräuchen entsprechend sind Zitate aus englischen Texten meistens im Original belassen. Hervorhebungen in Zitaten stammen, wenn nicht anders gekennzeichnet, aus dem Original und wurden auf Kursivsetzung vereinheitlicht. Quellenangaben folgen dem Schema: Verfasserin oder Verfasser, Erscheinungsjahr, Seite. Wenn nicht anders angegeben, wird dort, wo ein Nachdruck einer Schrift aufgeführt ist, nach diesem Nachdruck zitiert. Die Jahreszahl und die Seiten des Nachdrucks werden in eckige Klammern gesetzt. Ist die Verfasserin oder der Verfasser aus dem Zusammenhang ersichtlich, entfällt gegebenenfalls eine wiederholte Nennung.

Geschlechterbewusste Sprache: Auch wenn es vorwiegend um männliche Vertreter des Wiener Kreises und des Logischen Empirismus gehen wird, werde ich von Logischen Empiristinnen oder Empiristen sprechen und dies auch bei anderen Bezeichnungen so halten, solange nicht klar ist, dass ausschließlich Männer gemeint sind. Schon im Schreiben, das 1929 an Schlick zum Dank für seinen Verbleib in Wien erging, werden mehrere Frauen erwähnt: Maria Kaspar, Rose Rand, Maria Rosenblüth und Olga Neurath. (Nemeth 1994, 115 mit Verweis auf Stadler 1982a, 176; siehe auch Korotin 1997) Vor allem in der Unity-of-Science-Bewegung waren viele Frauen vertreten, wie unter anderem das Titelbild von Reisch 2005 zeigt. Abgebildet ist darauf das Publikum eines Vortrages des *Second International Congress for the Unity of Science,* der 1936 in Kopenhagen stattfand. Wer es später jedoch nicht nach oben schaffte und so zu Nachruhm gelangte, wird in der Erinnerung häufig überhaupt nicht mehr erwähnt. Auch Stebbing, die in der Bewegung führend beteiligt war und sich in England um Emigrantinnen und Emigranten aus dem Wiener-Kreis kümmerte, wurde nach ihrem Tod 1943 kaum mehr Aufmerksamkeit geschenkt.

Wer sich der Tradition der Analytischen Philosophie zugehörig fühlt, sei davor bewahrt, einer zu engen Sicht dessen zuzuneigen, welche diversen Zugänge zur Ethik schon in den Anfangsstadien vorlagen. Letztlich spitzt es sich auf die Frage zu, was Philosophie kann und soll. Jede Generation muss auf diese Frage ihre eigene Antwort finden. Ein kritischer, aber auch interessierter Blick zurück kann hierin sehr hilfreich sein. Ein Anspruch auf die allein zulässige Interpretation wird damit nicht gestellt, ebenso wenig auf erschöpfende Behandlung. Ich werde eine Alternativgeschichte präsentieren, die damit ein neues Forschungsfeld eröffnet und vielleicht manche veranlasst, die Einordnung des Wiener Kreises und ihre eigene in die Philosophiegeschichte zu überdenken.

2. Terminologische Klärungen

2.1 Einleitung

In systematischer Hinsicht wird es in dieser Untersuchung nicht zuletzt um die Analyse und Einordnung der im Wiener Kreis vertretenen Moral- und Ethikkonzeptionen auf dem neuesten Stand der Forschung gehen, wenn auch nicht immer unter Verwendung der heute bevorzugten Terminologie. Eine allgemein anerkannte Terminologie ist weder für die Einteilung ethischer Teildisziplinen noch für die einzelnen Positionen in den einzelnen Bereichen vorhanden. Allgemein werde ich schon bei der Benennung der einzelnen Bereiche von der üblichen Terminologie abweichen, in der zunächst eine Unterteilung in deskriptive, normative und Metaethik vorgenommen wird. Für die Analyse der hier zu behandelnden ethischen Beiträge ist eine davon abweichende Terminologie, die ich in diesem Kapitel entwickeln werde, zweckvoller.

Eine Klassifizierung nach bestimmten Merkmalen dient dazu, die Positionen besser einordnen zu können und somit auch besser vergleichbar zu machen. Keineswegs geht es jedoch darum, die Positionen so zurechtzubiegen, dass sie perfekt in eine der Klassen passen. Bei manchen werden bestimmte Unklarheiten bleiben, welchem „Kästchen" sie zugerechnet werden sollten.

2.2 Teildisziplinen der Ethik

Üblicherweise wird die theoretische Beschäftigung mit Moral in drei Teildisziplinen aufgeteilt: deskriptive Ethik, normative Ethik und Metaethik. Obwohl ich diesem Usus aus Gründen, die ich in diesem Abschnitt darlegen werde, schlussendlich in seiner Beschränkung nicht folgen werde, soll mir diese Einteilung hier als Ausgangspunkt dienen.

Der deskriptiven Ethik, die trotz ihres Namens keine Ethik im Sinne von „Moralphilosophie" ist, werden empirische Disziplinen wie Moralgeschichte, Moralpsychologie, Moralsoziologie, Moralanthropologie, Morallinguistik sowie manche evolutionstheoretische Untersuchungen der Moral im Rahmen der Soziobiologie zugerechnet. Deskriptiv sind diese Untersuchungen insofern, als sie die vielfältigen Aspekte und Erscheinungsformen von Moral als Phänomen vergangener oder gegenwärtiger Lebenswelt beschreiben, vergleichen, rekonstruieren oder erklären. So wie der Name „deskriptive Ethik" üblicherweise verwendet wird, wäre die Bezeichnung „empirische Ethik" passender, weshalb ich zur Verdeutlichung im Folgenden von „deskriptiv-empirischer Ethik" sprechen werde. Innerhalb der deskriptiv-empirischen Ethik wird zu den Inhalten der untersuchten Moral(en) nicht moralisch urteilend Stellung genommen. Genuin moralische Sätze werden darin nur erwähnt, nicht gebraucht. Insofern wird eine „normative Ethik" von der deskriptiv-empirischen unterschieden.

Diese normative Ethik wird nun üblicherweise als genuine Teildisziplin der philosophischen Moraltheorie gesehen, womit sie Ethik im Sinne der von mir schon in der Einleitung eingeführten Terminologie ist. Im Unterschied zu deskriptiv-empirischen, nicht moralisch Stellung nehmenden Untersuchungen der Moral werden hier moralische Sätze nicht nur erwähnt, sondern gebraucht. D.h. hier werden moralische Werturteile gefällt, moralische Normen aufgestellt oder moralische Imperative ausgesprochen. Menschliche Handlungen, Handlungsweisen, Eigenschaften, Institutionen, Gesellschaftsordnungen oder ganze Weltzustände werden bewertet, befohlen, verboten, gelobt, getadelt, zu ihnen wird geraten bzw. von ihnen abgeraten oder dergleichen. Es werden Maßstäbe des moralisch (im weitesten Sinne) Richtigen formuliert, begründet, kritisiert oder – wie in bestimmten Konzeptionen Angewandter Ethik – für Stellungnahmen herangezogen. Diese Maßstäbe können sehr allgemeiner Natur sein wie beispielsweise das Moralprinzip des Handlungsutilitarismus: „Jene Handlung ist gesollt, die von allen Alternativen den höchsten gemeinsamen Nutzen bringt." Bei den Maßstäben kann es sich jedoch auch um spezifischere handeln wie bei den Geboten des Dekalogs oder den Prinzipien mittlerer Reichweite in der Medizinethik von Beauchamp und Childress (Beauchamp/Childress 2008). Es stehen hier graduell abgestufte Möglichkeiten mit den jeweiligen Vor- und Nachteilen offen. Im Rahmen normativer Ethik wird nicht nur neutral präsentiert, sondern mehr oder weniger verbindlich Stellung genommen, und sei es nur dahingehend, welche sehr allgemeine Moralauffassung für weitere spezifischere Stellungnahmen heranzuziehen sei.[37] Ethikerinnen und Ethiker sind als Autorinnen oder Autoren normativ-ethischer Beiträge selbst Urteilende, Befehlende, Verbietende, Lobende, Tadelnde, Ratende, Abratende oder dergleichen.

Die normative Ethik sieht sich als legitime Tätigkeit aus mehreren Gründen infrage gestellt und stößt auf breite innere oder äußere Ablehnung. Ethikerinnen und Ethiker, die sich als neutrale Wissenschaftlerinnen oder Wissenschaftler verstehen, halten genuin moralische Sätze der normativen Ethik für Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler nicht für zulässig. Als solche hätten sie nicht moralisch Stellung zu beziehen, moralische Stellungnahmen fielen grundsätzlich nicht in die Zuständigkeit der Wissenschaft. Andere Ethikerinnen und Ethiker stellen vor dem Hintergrund einer bestimmten Auffassung von Moral die Legitimität normativer Ethik insofern infrage, als sie moralische Stellungnahmen nur als je persönliche Stellungnahme auffassen und keine positive Antwort auf die Frage finden: Was sollte gerade mich dazu legitimieren, moralische Vorgaben zu machen, und wenn auch in noch so schwacher Form verbindliche? Des Weiteren wird die Legitimität häufig von außen infrage gestellt, insofern angezweifelt wird, dass Ethikerinnen und Ethiker als Philosophinnen oder Philosophen über die nötige Autorität verfügten, solche mehr oder weniger verbindlichen Äußerungen zu tätigen. Die Be-

37 Siehe zu dieser üblichen Unterscheidung von deskriptiver und normativer Ethik insbesondere Scarano (2002, 25 ff.).

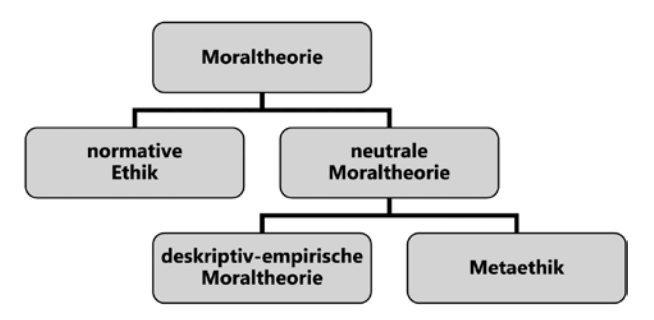
schränkung auf deskriptiv-empirische Ethik ist eine mögliche Konsequenz solcher innerer oder äußerer Ablehnung moralisch-normativer Stellungnahmen philosophischer Ethik. Eine weitere Möglichkeit besteht daran, in den Untersuchungen auf die sogenannte Metaethik auszuweichen.

Der Metaethik werden üblicherweise jene philosophischen Beiträge zugeordnet, die (1) moralische Sprachen oder Argumente unabhängig von spezifischen Inhalten analysieren (einschließlich ihrer Kritik aus logischer Perspektive) oder solche konstruieren, (2) die Möglichkeit moralischer Erkenntnis behandeln, (3) den ontologischen Status von moralischen Werten oder Tatsachen unabhängig von ihren spezifischen Inhalten untersuchen oder (4) Fragen aus dem Gebiet der Philosophie des Geistes in Bezug auf moralische Einstellungen oder Gefühle wiederum unabhängig von ihren spezifischen Inhalten stellen. Folgende Fragen gelten als metaethische: Was bedeutet der Ausdruck „moralisch gut" unabhängig von bestimmten inhaltlichen Bestimmungen? Was ist überhaupt ein moralisches Urteil? Wie lassen sich Moralen unabhängig von ihren spezifischen Inhalten begründen oder rechtfertigen? Kann es für moralische Urteile eine Logik geben? Wie könnte diese aussehen? Kann moralischen Sätzen ein Wahrheitswert zukommen? Können wir bei moralischen Sätzen von Wissen sprechen? Welche psychischen Zustände werden mit moralischen Sätzen ausgedrückt? Gemeinhin wird angenommen, dass hierbei keine moralischen Sätze gebraucht werden und es sich wie bei der deskriptiv-empirischen Ethik um eine nicht moralisch Stellung nehmende Tätigkeit handelt. Untersuchungsgegenstand ist die Moral schlechthin, d.h. das Konzept „Moral" unabhängig von spezifischen inhaltlichen Konzeptionen desselben. Wobei nicht übersehen werden darf, dass mit der Verwendung des Konzeptes „Moral" eine Vorentscheidung gefallen ist, die ihre Kriterien auszuweisen hat und den Umfang möglicher Moralkonzeptionen, die die normative Ethik formuliert, begründet oder reflektiert entsprechend abgrenzt:

> Wenn wir moralische Urteile nur als Ausdruck von subjektiven Gefühlen und Empfindungen interpretieren, dann können wir schwerlich eine normativ-ethische Konzeption vertreten, die klare Kriterien des objektiv Richtigen und Falschen zu vermitteln beansprucht.
> (Pauer-Studer 2010, 193)

Diese Terminologie kann selbstverständlich so festgelegt werden und in diesem Sinne Verwendung finden, solange auf bestimmte Ergänzungen nicht vergessen wird, wie ich sie vorschlagen werde. Die der deskriptiv-empirischen Ethik zugeordneten Wissenschaftsdisziplinen arbeiten mit deskriptiven Methoden, da sie empirische Wissenschaften sind. Was sie von den philosophischen Disziplinen der Moraltheorie unterscheidet, ist jedoch ihre empirische Methode, nicht ihr deskriptives Vorgehen, das in der Dichotomie von deskriptiv-normativ als synonym mit „nicht normativ", „neutral" zu verstehen ist. Auch in der (philosophischen) Ethik kann nicht-normativ gearbeitet werden, wie es u.a. in der Metaethik geschieht. Insbesondere geht es um moralisch-normativ bzw. mo-

ralisch-neutral. Mithin taugen die Wörter „deskriptiv“ und „normativ“ nicht für diese Grundunterscheidung. Zweckmäßiger ist es, hier von einer Grundeinteilung in normative und neutrale Disziplinen auszugehen und die bisher genannten Teildisziplinen wie folgt zuzuordnen:

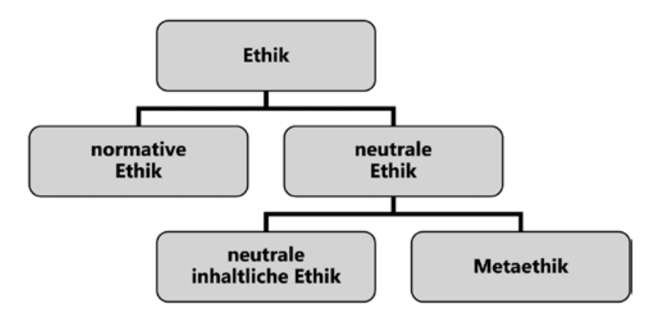


Zu den Beiträgen der normativen Ethik zählen üblicherweise sowohl normativ allgemeine Beiträge als auch normativ spezifische, d.h. solche, die sehr allgemeine Maßstäbe bieten bzw. sehr spezifische.

Was in dieser Aufteilung noch nicht aufscheint, jedoch als Möglichkeit in meinen Formulierungen der übrigen Teildisziplinen bereits nahegelegt wird, sind philosophische neutrale Untersuchungen inhaltlich bestimmter Konzeptionen von Moral, wie sie auch die normative Ethik formuliert, begründet, kritisiert oder für Stellungnahmen heranzieht. Die normative Ethik ist nämlich nicht nur dadurch bestimmt, dass sie Vorgaben macht, sondern ebenso dadurch, dass sie Inhalte bzw. Verfahren vorgibt, wie inhaltliche Antworten gefunden werden können. Es handelt sich um eine in diesem Sinne inhaltliche Ethik. Inhaltliche Ethik muss jedoch die normative Komponente nicht mit umfassen. Sie kann ebenso in neutraler Weise betrieben werden. Es kann sich hierbei wiederum um inhaltlich allgemeinere oder spezifischere Moralen handeln. Zunächst kann dies philosophische Fragen zu den Grundannahmen empirischer Moraltheorien meinen. Des Weiteren umfasst eine solche neutrale inhaltliche Ethik die Analyse, Konstruktion oder Rekonstruktion allgemeiner oder spezifischer Moralen bzw. deren Sprache. Solche Untersuchungen sind nicht der Metaethik zuzuordnen, insofern sich diese nicht mit einzelnen inhaltlich bestimmten Moralen oder deren Sprache befasst, sondern mit Moral bzw. Moralsprache überhaupt. Eben solches gilt für erkenntnistheoretische, ontologische oder geistesphilosophische Untersuchungen. Insofern diese von den Inhalten bestimmter Moralkonzeptionen absehen, fallen sie in die Metaethik, insofern sie auf diese Inhalte eingehen, gehören sie zu den Aufgaben der neutralen inhaltlichen Ethik. Eine solche Ethik fragt beispielsweise, was Ausdrücke einer bestimmten Moral bedeuten (im Unterschied zur Metaethik, die nach der Bedeutung allgemeiner moralischer Ausdrücke fragt), ob und inwiefern sich diese bestimmte Moral begründen lasse, ob sie auf ein einziges Grundprinzip zurückzuführen seien, wie die Werte und Normen dieser bestimmten Moral logisch zusammenhin-

gen, wie bestimmte Handlungen, Handlungsweisen, Charaktereigenschaften unter Voraussetzung ihrer normativen Basis zu beurteilen seien etc. Der Untersuchungsgegenstand ist also eine inhaltlich bestimmte Moral. In den Untersuchungen ist es jedoch – und dies ist der springende Punkt für meine Ergänzung der heute üblichen Terminologie – nicht nötig, die darin untersuchten moralischen Sätze zu gebrauchen. Sie müssen ebenso wie in der Metaethik nur erwähnt werden bzw. als bedingte Werturteile, bedingte Normen oder hypothetische Imperative ausgewiesen werden. Eine solche Untersuchung kann moralisch neutral durchgeführt werden. Mit neutraler inhaltlicher Ethik ist es möglich, alle Aufgaben der normativen Ethik zu erfüllen – mit der Einschränkung, dass sich die Ethikerin / der Ethiker einer moralischen Stellungnahme enthält und alles Bewerten, Begründen und Kritisieren als ein bedingtes ausgewiesen wird, indem die Wahl von Zielen oder Maßstäben als angenommene Voraussetzungen offengelegt wird.

Aus den genannten Gründen werde ich in dieser Untersuchung folgende Einteilung philosophischer Ethik und die mit ihr verbundene Terminologie verwenden:



Ausdrücke für bestimmte Positionen inhaltlicher Ethik (Eudämonismus, Hedonismus, Humanismus etc.) werde ich im Laufe der Untersuchung erläutern.

2.3 Metaethik

2.3.1 Überblick

Um Missverständnisse möglichst zu vermeiden und jene Unterschiede ausdrücken zu können, die für die Analyse metaethischer Positionen in dieser Arbeit zentral sind, werde ich wichtige Ausdrücke hier in der erforderlichen Genauigkeit erläutern. Wobei es nicht darum gehen kann, eine vollständige Taxonomie metaethischer Positionen zu erstellen. An einer philosophischen Auffassung von Moral – und diese ist es, in deren Hinsicht sich metaethische Positionen unterscheiden – interessieren mehrere Aspekte einer Moral. Nicht zuletzt geht es um sprachphilosophische, ontologische und erkenntnistheoretische Aspekte. Ich werde für die zentralen Positionen folgende Terminologie verwenden:

Sprachphilosophie:

Mit Bezug auf die Bedeutung:

- reiner Deskriptivismus
- reiner Expressivismus
    - individualistischer Expressivismus
    - gemeinschaftlicher Expressivismus
- reiner Präskriptivismus
    - individualistischer Präskriptivismus
    - gemeinschaftlicher Präskriptivismus

Mit Bezug auf die Wahrheitswert- oder Diskursfähigkeit:

- semantischer Kognitivismus
    - enger semantischer Kognitivismus
    - weiter semantischer Kognitivismus
- semantischer Nonkognitivismus
    - enger semantischer Nonkognitivismus
    - weiter semantischer Nonkognitivismus

Ontologie:

- moralischer Realismus
    - naturalistischer Realismus
    - nicht-naturalistischer Realismus
- moralischer Nonrealismus
  (häufig auch Antirealismus oder Relativismus genannt)

Erkenntnistheorie:

- erkenntnistheoretischer Kognitivismus
    - erkenntnistheoretischer fundamentaler Kognitivismus
        - Intuitionismus
    - erkenntnistheoretischer systemimmanenter Kognitivismus
        - gemeinschaftlicher erkenntnistheoretischer Dezisionismus
- erkenntnistheoretischer Nonkognitivismus
    - individualistischer erkenntnistheoretischer Dezisionismus

Eine Position, die hier nicht aufscheint, ist der Amoralismus, da der Amoralismus einer Untersuchung der Moral vorgelagert ist. Der Amoralismus sei folgendermaßen bestimmt:

Amoralismus: „Amoralismus“ soll jede Theorie heißen, die keine moralischen Sätze anerkennt. Amoralistinnen und Amoralisten lehnen es ab, eigenes oder fremdes Handeln

usw. unter moralischen Gesichtspunkten zu beurteilen oder ihr Handeln (usw.) an moralischen Normen zu orientieren. (Birnbacher 2003, 427)

Was die Unterscheidung von Nonkognitivismus und Kognitivismus betrifft, bildet der Nonkognitivismus in den gegenwärtigen metaethischen Diskussionen (noch) das Zentrum der Debatte, sodass üblicherweise zunächst die nonkognitivistische Position inhaltlich erläutert wird und der Kognitivismus als Verneinung des Nonkognitivismus definiert wird. (So beispielsweise von van Roojen in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (van Roojen 2009)) Roojen versteht unter einem Nonkognitivismus eine Position, die ontologische, erkenntnistheoretische, sprach- und geistesphilosophische Positionen umfasst. Der Nonkognitivismus ist in van Roojens Terminologie durch folgende Thesen charakterisiert:

1. Es gibt keine moralischen Eigenschaften oder moralischen Tatsachen.
2. Es gibt keine moralische Erkenntnis.
3. Moralische Begriffe beschreiben keine Eigenschaften oder Tatsachen. Sie können deshalb weder wahr noch falsch sein. *(Semantic nonfactualism)*
4. Moralische Begriffe drücken vielmehr nicht-kognitive (konative) Haltungen wie Wünsche, Gefühle, Zustimmung oder Ablehnung aus.

Obwohl diese terminologische Festlegung sicherlich nützlich sein kann, werde ich ihr aus Gründen, die aus meinen weiteren Erläuterungen deutlich werden sollten, nicht folgen.

Wie an dem Überblick bereits ersichtlich wurde, werde ich die Kategorien von Kognitivismus und Nonkognitivismus an mehreren Stellen einführen, doch nicht als metaethische Grundunterscheidung, in der dann alle anderen Unterscheidungen als Varianten dieser zwei Gruppen auftreten. Als Grundunterscheidung können sie nämlich nur fungieren, wenn sie wie bei van Roojen in sich äußerst komplex werden. Das alleine spricht nicht gegen sie als Grundunterscheidung, doch muss, wenn das „non“ die Negation ausdrücken soll, eine der beiden Optionen gleichzeitig so vielschichtig werden, dass diese fast alles umfasst und somit nur mehr über wenig Aussagekraft verfügt. Grundsätzlich läge es nahe, „Kognitivismus“ und „Nonkognitivismus“ nur als erkenntnistheoretische Positionen zu verstehen, wie es dem Wortsinn entspräche (kognitiv = die Erkenntnis betreffend). Da es jedoch auch üblich ist, sprachphilosophische Positionen damit zu bezeichnen, werde ich auch von einem semantischen Kognitivismus bzw. Nonkognitivismus im unten zu erläuternden Sinne sprechen.

Mit meiner Aufteilung in sprachphilosophische, ontologische und erkenntnistheoretische Fragestellungen soll weitgehend vermieden werden, dass sich diese Positionen vermischen.[38] Außerdem soll damit die Aufmerksamkeit in der Debatte zwischen Kognitivismus oder Nonkognitivismus wieder auf die Inhalte gelenkt werden, anstatt einen Stellungs-

38 Dass diese Gebiete auch bei John L. Mackies „ethischem Skeptizismus“ durcheinander geraten, darauf hat Kutschera (1982, 48) hingewiesen. Es handelt sich dabei primär um eine ontologische Position und nur sekundär um eine erkenntnistheoretische. (Siehe auch Birnbacher 2003, 355)

krieg zweier starrer Fronten zu führen, in dem jeweils die Extreme zur Aufrechterhaltung des Feindbildes herhalten müssen.

2.3.2 Sprachphilosophische Positionen

Die metaethische Sprachphilosophie der Moral untersucht die sprachlichen Ausdrucksformen der Moral. Welche Ausdrucksformen kommen vor? Welche Ausdrucksformen sind zentral? Wie sind moralische Ausdrücke oder Sätze allgemein zu interpretieren? Welche Bedeutungen und Funktionen kommen moralischen Ausdrücken oder Sätzen zu? Sind moralische Ausdrücke oder Sätze rein deskriptiv? Sind moralische Sätze im üblichen Sinne wahr oder falsch? Bei den Sätzen gilt es zu unterscheiden:

Moralische Definitionen: In moralischen Definitionen wird definiert, wie ein Ausdruck in der Sprache einer bestimmten oder jeder Moral zu verstehen ist. Sie werden in Definitionssätzen ausgedrückt.

Moralisches Werturteil: Ein moralisches Werturteil kennzeichnet Handlungen, Absichten, Motive, Einstellungen, Charakterzüge, Handlungsdispositionen, Personen, Institutionen, Gesellschaftsordnungen oder dergleichen als moralisch gut oder schlecht, lobens- oder hassenswert, moralisch vorbildlich oder verabscheuungswürdig usw. Moralische Werturteile werden in Wertsätzen ausgedrückt.

Moralisches Normurteil: Eine moralisches Normurteil kennzeichnet Handlungen, Absichten, Motive, Einstellungen, Charakterzüge, Handlungsdispositionen, Personen, Institutionen, Gesellschaftsordnungen oder dergleichen als moralisch geboten, verboten oder indifferent. Moralische Normurteile werden in moralischen Normsätzen ausgedrückt.

Moralischer Imperativ: Ein moralischer Imperativ fordert zu bestimmten Handlungen, Absichten, Motiven, Einstellungen, Charakterzügen, Handlungsdispositionen, Institutionen, Gesellschaftsordnungen oder dergleichen auf. Unter „auffordern" fallen u. a. „befiehlt", „rät", „schlägt vor", „bittet um" oder „wünscht (im auffordernden Sinne)". Moralische Imperative werden in moralischen Imperativsätzen ausgedrückt.

Hinsichtlich der Frage, welche Bedeutungen und Funktionen moralischen Ausdrücken und / oder Sätzen zukommen, werden in der Metaethik verschiedene Positionen vertreten, die ich im Folgenden durch ihre zentrale These erläutern werde.

Drei Positionen ergeben sich zunächst in Bezug auf drei Bedeutungen, die für moralische Ausdrücke und Sätze als relevant erachtet werden:

These des reinen Deskriptivismus: Moralische Ausdrücke und Sätze haben ausschließlich beschreibende Bedeutung.

These des reinen Expressivismus: Moralische Ausdrücke und Sätze haben ausschließlich expressive Bedeutung, d. h. sie dienen ausschließlich dazu, gewisse Pro-Einstellungen wie Gefühle, Wünsche (im nicht-auffordernden Sinne) oder Haltungen zum Ausdruck zu bringen. Wünsche fallen unter Pro-Einstellungen, insofern es sich um keine Aufforderungen handelt.

Varianten können sich dahingehend unterscheiden, wessen Pro-Einstellungen geäußert werden. Geht die Position davon aus, dass nur Pro-Einstellungen eines bestimmten

Individuums zum Ausdruck gebracht werden, so handelt es sich um einen *individualistischen Expressivismus.* Geht es um den Ausdruck von Haltungen einer Gemeinschaft, so kann von einem *gemeinschaftlichen Expressivismus* gesprochen werden.[39]

Vom Expressivismus werde ich den Emotivismus als eine Variante des Expressivismus folgendermaßen unterscheiden:

These des reinen Emotivismus: Moralische Ausdrücke und Sätze haben ausschließlich emotive Bedeutung, d.h., sie dienen ausschließlich dazu, Gefühle zum Ausdruck zu bringen. Der Ausdruck „Emotivismus“ wird jedoch häufig in einem umfassenderen Sinne verwendet, worauf bei den jeweiligen Texten zu achten sein wird.

Neben Deskriptivismus und Expressivismus spielen Positionen des Präskriptivismus eine wichtige Rolle:

These des reinen Präskriptivismus: Moralische Ausdrücke und Sätze haben ausschließlich präskriptive, d.h. auffordernde Bedeutung. Unter „auffordern“ fallen „befiehlt“, „rät“, „schlägt vor“, „bittet um“, „wünscht (im auffordernden Sinne)“ und dergleichen.

Hier können sich Varianten nicht nur dahingehend unterscheiden, wer auffordert (*individualistischer* oder *gemeinschaftlicher Präskriptivismus*), sondern auch dahingehend, wer aufgefordert wird:

These des partikularistischen Präskriptivismus: Moralische Sätze richten sich als Aufforderungen an eine begrenzte Anzahl von Menschen.

These des universellen Präskriptivismus: Moralische Sätze richten sich als Aufforderungen an alle Menschen.

Eine weitere sprachphilosophische Unterscheidung bezieht sich darauf, ob moralische Sätze Träger von Wahrheitswerten oder diskursfähig sein können. Obwohl die Bedeutungen von moralischen Ausdrücken und Sätzen darin eine Rolle spielen, bezieht sich diese Unterscheidung auf einen anderen Aspekt. In der Sprachphilosophie der Moral werden die Kategorien „Kognitivismus“ und „Nonkognitivismus“ in dieser Hinsicht als semantische Kategorien verstanden, wobei diese jeweils in einem engeren und weiteren Sinne aufgefasst werden können.

These des engen semantischen Kognitivismus: Moralische Sätze sind Träger der Wahrheitswerte wahr/falsch im üblichen Sinne.

Diese Position ist naheliegend, da oberflächlich viele moralische Sätze dieselbe Form wie deskriptive Sätze aufweisen. Sie treten in Form prädikativer Sätze auf, in denen bestimmten Gegenständen ein moralisches Prädikat zu- oder abgesprochen wird. In vielen Moralen ist es üblich, davon zu reden, eine bestimmte Handlung sei moralisch schlecht oder gut oder eine bestimmte Charaktereigenschaft sei tugend- oder lasterhaft. Zumindest oberflächlich werden hier wie in (anderen) deskriptiven Sätzen moralische Eigenschaften zugeschrieben. (Vgl. auch Scarano 2002, 28) Ein Deskriptivist wird also auch ein

39 Komplexe Versionen des Expressivismus werden von Simon Blackburn 1984 und 1998 oder Allan Gibbard 1990 und 2006 vertreten.

enger semantischer Kognitivist sein. Expressivistinnen und Expressivisten verneinen wie Präskriptivistinnen und Präskriptivisten den engen semantischen Kognitivismus und vertreten die These des engen semantischen Non-Kognitivismus:

These des engen semantischen Non-Kognitivismus: Moralische Sätze sind nicht Träger der Wahrheitswerte wahr/falsch im üblichen Sinne.

Dabei wird üblicherweise darauf verwiesen, dass es beim Ausdruck von Emotionen oder bei der Äußerung von Befehlen nicht um wahr oder falsch gehe.

Dennoch können auch reine Expressivistinnen und Expressivisten sowie reine Präskriptivistinnen und Präskriptivisten unter Umständen einen weiten semantischen Kognitivismus vertreten. Von einem weiten semantischen Kognitivismus werde ich sprechen, wenn moralische Sätze nicht als Wahrheitsträger gesehen werden, aber als „diskursfähig". Ich werde dies in Anlehnung an Pauer-Studer (2010, 194) so formulieren:

These des weiten semantischen Kognitivismus: Die Richtigkeit oder Gültigkeit moralischer Sätze kann argumentativ bestimmt werden.

Jede argumentative Ethik setzt einen solchen weiten semantischen Kognitivismus voraus und kommt dem Sprachgebrauch westlicher Moralen und Ethiken näher als der Nonkognitivismus:

> Wir diskutieren über moralische Fragen mit dem Anspruch, etwas kognitiv Gehaltvolles zu sagen. Wir bemühen uns um begründete Meinungen und Standpunkte, und wir wissen, dass wir gute Gründe brauchen, um unsere Positionen anderen gegenüber rechtfertigen zu können. Wir verstehen moralische Kontroversen – sei es um die Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit der aktiven Sterbehilfe, der Vertretbarkeit der medizinischen Forschung an embryonalen Stammzellen, der Legitimität oder fehlenden Legitimität einer humanitären Intervention oder gar eines Krieges – als Debatten über Positionen, die haltbar oder nicht haltbar, die richtig oder falsch sind. (Pauer-Studer 2010, 197)

Ein weiter semantischer Kognitivismus ist auch möglich, wenn Deskriptivismus, Expressivismus oder Präskriptivismus nicht in ihrer reinen (ausschließlichen) Form vertreten werden. Sodann ergibt sich eine Menge von möglichen komplexen Theorien, bei denen es sich um Mehr-Komponenten-Theorien handelt:

These der Mehr-Komponenten-Theorie: Moralische Sätze haben mindestens zwei der folgenden Bedeutungen: deskriptive und/oder expressive und/oder präskriptive Bedeutung.[40]

40 Nach dieser Terminologie handelt es sich bei Hares Position (Hare 1952) nicht um einen reinen Präskriptivismus (in der Variante eines universellen Präskriptivismus), sondern um eine Mehr-Komponenten-Theorie. Ebenso bei der Theorie von Stevenson 1944. Entsprechendes gilt für Ridge 2006: In fundamentalen moralischen Sätzen wird (1) sowohl beschrieben, dass dem Urteilsgegenstand eine Eigenschaft zukommt oder nicht zukommt, als auch (2) die Anerkennung oder Ablehnung dieser Eigenschaft ausgedrückt. (Nach van Roojen 2009, 2.1)

Sämtliche dieser Positionen können dahingehend spezifiziert werden, dass die Thesen nicht für alle moralischen Sätze gelten, sondern nur für bestimmte Arten, z.B. kann der Expressivismus auf Definitionen beschränkt werden, der diese sodann als Festlegungen und nicht als Feststellungen auffasst.

2.3.3 Ontologische Positionen

Wer eine Korrespondenztheorie der Wahrheit vertritt, kann bei moralischen Sätzen nur dann im üblichen Sinne von wahr oder falsch sprechen, wenn er bzw. sie eine moralische Realität annimmt, mit der der im Satz ausgedrückte Sachverhalt übereinstimmt. Er/sie muss also von der Existenz moralischer Eigenschaften und Tatsachen ausgehen und damit einen Realismus vertreten:

These des moralischen Realismus: Es gibt moralische Eigenschaften und Tatsachen.

Bevor ich zu einigen Varianten des Realismus komme, der lange Zeit als obsolet galt, aber seit den 1970er-Jahren zunehmend an Popularität gewinnt, sei hier mit Birnbacher, dem ich in der weiteren Terminologie im Groben folge, schon eines klargestellt: Es muss sich beim Realismus nicht um einen substanziellen Realismus handeln. Moralische Tatsachen können wie Naturgesetze ohne die Existenz von Gegenständen existieren. Ein Wertrealist muss deshalb Werte nicht substanzialisieren, wie dies Nicolai Hartmann in seiner umstrittenen Werttheorie getan hat (Hartmann 1925). Werte können auch nur als „Geltungen" existieren (wie Natur- und mathematische Gesetze) oder als unselbstständige Entitäten, also Eigenschaften, die substanzielle Entitäten als Träger voraussetzen. (Birnbacher 2003, 387)

Die Variante des *starken moralischen Realismus* vertritt folgende These: Es gibt moralische Eigenschaften und Tatsachen, die von den Einstellungen der sich Äußernden unabhängig sind.

Ein naturalistisches Modell einer moralischen Realität ist beispielsweise ein Modell, das moralische Tatsachen als empirische Tatsachen auffasst (Naturgesetze, Evolution, anthropologische Gegebenheiten, der *consensus gentium*). Auch bei einem Modell, das moralische Tatsachen als metaphysische Tatsachen auffasst – wie etwa den Willen Gottes –, handelt es sich um ein naturalistisches Modell.[41] Der Naturalismus schien lange Zeit durch G.E. Moores (Moore 1903) Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses erledigt zu sein. Die moralische Realität kann jedoch auch als nicht-naturalistische Tatsache aufgefasst werden, als Tatsache *sui generis* (Naturrecht, Sittengesetz, Wertgesetzlichkeit). (Siehe Birnbacher 2003, 358 ff.)

Vom metaethischen Realismus distanziert sich der metaethische Nonrealismus:

These des moralischen Nonrealismus: Es gibt keine moralischen Eigenschaften oder Tatsachen.

41 Diese metaethische Position des Naturalismus darf jedoch nicht mit dem inhaltlichen Naturalismus verwechselt werden, nach dem bestimmte Strukturen und Verfahrensweisen der Natur den Maßstab für moralisch richtiges Handeln vorgeben.

Wer hingegen eine Kohärenztheorie der Wahrheit vertritt, kann moralische Sätze unabhängig von der Existenz moralischer Eigenschaften oder Tatsachen als wahrheitsfähig (truth-apt) betrachten. (Pauer-Studer 2010, 194 f.)

2.3.4 Erkenntnistheoretische Positionen

In erkenntnistheoretischen Positionen geht es darum, ob es moralisches Wissen gibt, d.h. ob und inwiefern moralische Erkenntnis möglich ist. Von möglicher Erkenntnis werde ich sprechen, wenn etwas in einer intersubjektiv verbindlichen Weise als wahr/falsch, richtig/falsch oder gültig/ungültig ausgewiesen werden kann.

Obwohl die Unterscheidung von Kognitivismus und Nonkognitivismus üblicherweise auf sprachphilosophischer Ebene formuliert wird, liegt der zentrale Punkt der Debatte letztlich in der Frage nach der Möglichkeit moralischer Erkenntnis. Dieter Birnbacher verwendet die Ausdrücke „Kognitivismus“ und „Nonkognitivismus“ deshalb nur für erkenntnistheoretische Positionen. (Birnbacher 2003, 432) Ich werde in Ergänzung zu einem sprachphilosophischen Kognitivismus und Nonkognitivismus von einem erkenntnistheoretischen Kognitivismus und Nonkognitivismus sprechen:

These des erkenntnistheoretischen Kognitivismus: Moralische Erkenntnis ist möglich.

These des erkenntnistheoretischen Nonkognitivismus: Moralische Erkenntnis ist nicht möglich.

Letztlich geht es in erkenntnistheoretischen Debatten um die Frage von Autorität und Verbindlichkeit von Sätzen. Im Falle moralischer Debatten steht die intersubjektive Verbindlichkeit von Definitionen moralischer Ausdrücke, moralischer Wert- und Normsätze sowie von moralischen Imperativsätzen zur Disposition.

Der Kognitivismus ist traditionell häufig mit einem starken moralischen Realismus verbunden, der behauptet, es gebe eine moralische Realität, die von den Einstellungen der sich Äußernden unabhängig ist. Dies kann die intersubjektive Verbindlichkeit der Sätze gut erklären, so diese lediglich die unabhängigen Tatsachen adäquat zum Ausdruck bringen. (Vgl. Birnbacher 2003, 358)

Wer in der Moralontologie einen empirischen Naturalismus vertritt, braucht zur moralischen Erkenntnis darüber hinaus keine anderen Erkenntnisquellen als die empirischen Wissenschaften. Ob ein moralischer Satz wahr oder falsch ist, kann mithin dadurch intersubjektiv verbindlich aufgezeigt werden, indem untersucht wird, ob Einzelne oder eine Gruppe diesem moralischen Satz zustimmen. Wer nicht-naturalistische Versionen des Realismus vertritt, braucht hingegen spezielle Erkenntnisquellen. Der Intuitionismus als eine Variante des erkenntnistheoretischen Kognitivismus nimmt eine spezifisch moralische Intuition als Erkenntnisquelle an:

These des Intuitionismus: Die Wahrheit/Falschheit, Richtigkeit/Falschheit bzw. Gültigkeit/Ungültigkeit moralischer Sätze ist auf dem Weg einer nicht-sinnlichen Anschauung (Intuition) erkennbar. (Vgl. Birnbacher 2003, 431)

Der Intuitionismus war historisch gesehen für jene wie G.E. Moore (Moore 1903) die richtige Position, die am Realismus festhalten wollten, aber den Naturalismus ablehnten. Er stieß jedoch auch auf heftige Kritik. Die meisten Argumente gegen den Intuitionismus sind dabei jedoch Argumente gegen den mit dem Intuitionismus verbundenen Realismus.[42] Außerdem wird häufig ein moralpragmatisches Argument gegen den Intuitionismus vorgebracht, das in dieser Untersuchung mehrmals zur Sprache kommen wird, nämlich dass vom Intuitionismus und seiner Selbstzuschreibung als intersubjektive Verbindlichkeit die Gefahr des Fanatismus ausgehe:

> Da sich der Intuitionist im Besitz der Wahrheit wähnt, fühlt er sich eher berechtigt, die abweichenden Auffassungen anderer nicht nur nicht anzuerkennen, sondern diese auch aktiv zu unterdrücken – es sei denn, das Gebot der Toleranz gehöre für ihn seinerseits zu den intuitiv evidenten Prinzipien. Nowell-Smith hat zu Recht darauf hingewiesen, dass es kein Zufall ist, dass die meisten moralischen Fanatiker zugleich Intuitionisten sind. Für sie liegt die moralische Wahrheit oftmals so offen zutage, dass sie sich Vertreter abweichender moralischer Meinungen nur als Menschen vorstellen können, die sich dem Offenkundigen lediglich aus Eigensinn oder Böswilligkeit verschließen. (Birnbacher 2003, 396)

Birnbacher weist dennoch sogleich darauf hin, dass auch eine Nonkognitivistin oder ein Nonkognitivist sich berechtigt fühlen könne, Prinzipien mit Festigkeit und Konsequenz zu vertreten, und sich abweichenden moralischen Auffassungen mit Vehemenz entgegenstellt, wenn aus ihrer / seiner Sicht anzuerkennende Rechte anderer verletzt werden. (Birnbacher 2003, 397)

Auch gemäß einem erkenntnistheoretischen Dezisionismus kann eine Moral bzw. eine Festlegung des Kriteriums für „moralisch gut" etc. in Geltung gesetzt werden. Gemäß dem individualistischen Dezisionismus ist dies jedoch eine individuelle Angelegenheit, sodass damit kein intersubjektives Bezugskriterium zur Verfügung steht.

These des individualistischen erkenntnistheoretischen Dezisionismus: Moralische Sätze sind aufgrund einer individuellen Entscheidung wahr / falsch, richtig / falsch bzw. gültig / ungültig.

Anders sieht dies für einen gemeinschaftlichen erkenntnistheoretischen Dezisionismus aus:

These des gemeinschaftlichen erkenntnistheoretischen Dezisionismus: Moralische Sätze sind aufgrund einer gemeinschaftlichen Entscheidung wahr / falsch, richtig / falsch bzw. gültig / ungültig.

42 1. Werte ohne Wertende und moralische Gesetze ohne Gesetzgebende scheinen so absurd wie Zwecke ohne Zwecksetzende. 2. Wenn es moralische Tatsachen gibt, warum ist man sich über sie noch immer nicht einig. 3. Die Annahme existierender moralischer Tatsachen lässt sich mit der faktischen historischen und kulturellen Diversität moralischer Werte und Normen schwer plausibel machen. (Birnbacher 2003, 390 ff.)

Damit steht in gemeinschaftlichen Moralen ein intersubjektives Entscheidungskriterium zur Verfügung.

Der gemeinschaftliche erkenntnistheoretische Dezisionismus stellt deshalb eine Version des erkenntnistheoretischen Kognitivismus dar, der individualistische erkenntnistheoretische Dezisionismus hingegen eine Version des Nonkognitivismus.

Ähnlich wie bei den sprachphilosophischen Positionen können auch im Falle der erkenntnistheoretischen die Positionen auf bestimmte moralische Sätze oder nach Funktion in einem moralischen System spezifiziert werden. So kann der erkenntnistheoretische moralische Kognitivismus auf abgeleitete Sätze in einem anerkannten System beschränkt werden. Es handelt sich dann um einen *systemimmanenten Kognitivismus.* Ein *fundamentaler Kognitivismus* würde hingegen die Erkenntnis der fundamentalen moralischen Sätze eines Moralsystems behaupten.

2.4 Abhängigkeitsverhältnisse der Positionen

Abhängigkeit mancher Positionen: Nicht jede Position in diesem Schema kann unabhängig von jeder anderen vertreten werden, da sich eine Bedeutungsanalyse der moralischen Sprache, Ontologie und Erkenntnistheorie der Moral nicht vollständig voneinander trennen lassen, worauf im Allgemeinen auch Birnbacher (2003, 355) hinweist. Wenn der erkenntnistheoretische Kognitivismus verbunden mit einer Korrespondenztheorie der Wahrheit vertreten wird, so ist die Existenz moralischer Tatsachen vorausgesetzt.

Unabhängigkeit mancher Positionen: Wie auf diesen Umstand weist Birnbacher ebenso darauf hin, dass die Positionen dennoch voneinander unabhängiger sind, als dies vielfach angenommen wird. So sind durchaus alle sprachphilosophischen Positionen mit allen ontologischen und erkenntnistheoretischen vereinbar. Sowohl Deskriptivistinnen und Deskriptivisten als auch Expressivistinnen und Expressivisten oder Präskriptivisten bzw. Präskriptivistinnen können die Existenz moralischer Tatsachen und deren Erkennbarkeit bejahen, ohne dass dies widersprüchlich wäre:

> Kants Ethik mangelt es nicht an Widersprüchen, aber zu diesen gehört nicht die Tatsache, dass Kant als Semantiker der Moral eine präskriptivistische, als Ontologe der Moral eine realistische und als Erkenntnistheoretiker der Moral eine kognitivistische Position vertrat. Es ist nicht widersprüchlich, den grundlegenden Tatbestand der moralischen Sprache in Imperativen (Forderungen) zu sehen und gleichzeitig sowohl die Existenz moralischer Tatsachen (des „Sittengesetzes") als auch deren Erkennbarkeit (mittels der „praktischen Vernunft") zu postulieren. Ebensowenig ist es widersprüchlich, mit Max Scheler in semantischer Hinsicht einer emotivistischen Analyse zuzuneigen und gleichzeitig in ontologischer Hinsicht sowohl Realist zu sein (es gibt moralische Sachverhalte, z.B. die Rangfolge der Werte) als auch Kognitivist (die Rangfolge der Werte ist durch Intuition erkennbar). (Birnbacher 2003, 356)

Was vielleicht schwerer zu sehen ist, ist der Umstand, dass auch ein sprachphilosophischer Deskriptivismus mit der Verneinung der Erkennbarkeit moralischer Tatsachen und/oder der Verneinung der Existenz solcher Tatsachen vereinbar ist, wie es bei Mackie der Fall ist. Nach Mackie haben moralische Sätze rein deskriptiven Charakter. Es gebe aber keine moralischen Tatsachen, die infolgedessen auch nicht erkannt werden könnten. Es handelt sich hierbei um die sogenannte „Irrtumstheorie". (Vgl. Mackie 1981, 39 f.)

3. Moral und Ethik im Wiener Kreis und die Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik

3.1 Das vorherrschende Bild der Rolle und der Konzeptionen von Moral und Ethik im Wiener Kreis

Zum vorherrschenden Bild[43] der Rolle und der Konzeptionen von Moral und Ethik im Wiener Kreis zählt die Ansicht, dessen Mitglieder hätten wenig bis keinerlei Interesse an Moral und Ethik gezeigt. Ihr Interessenshorizont sei mit Wissenschaft (insbesondere Naturwissenschaft) und Logik, im besten Falle noch allgemeiner Erkenntnistheorie, besonders eng bemessen gewesen. Der Logische Empirismus, der als deren philosophische Position gesehen wird, gilt vielen auch nur als Position innerhalb der Wissenschaftstheorie.

Diese Ansicht vom Desinteresse an Moral und deren philosophischer Untersuchung wird genau genommen in zwei Varianten vorgebracht: (1) In einer Variante wird behauptet, Moral und Ethik seien für die Mitglieder des Wiener Kreises persönlich als Menschen und Bürgerinnen oder Bürger unwichtig gewesen. (2) In einer weiteren Variante geht es um die fachliche Dimension. In dieser wird behauptet, Moral und Ethik seien für die Mitglieder fachlich als Philosophinnen oder Philosophen bzw. Wissenschaftlerinnen oder Wissenschaftler von geringem bis keinerlei Interesse gewesen. Soweit sie sich Moral und Ethik zuwandten, führte ihr minimales fachliches Interesse aufgrund logisch-empiristischer Grundannahmen zur radikalen Ablehnung jeglicher normativen und inhaltlichen Ethik und zur Beurteilung von Wert- und Normsätzen (einschließlich moralischer und ethisch-normativer) als (theoretisch-kognitiv) sinnlos. Letztere sind zentrale Thesen einer Position, die ich unten näher erläutern und die Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik nennen werde.

Nicht selten ging und geht mit diesem vorherrschenden Bild noch der Vorwurf einher, diese spezifisch logisch-empiristische Ethik würde Moral und Ethik zerstören. Wenn Wert- und Normsätzen der Status theoretisch-kognitiver Sätze abgesprochen wird, so führe dies „zwangsläufig zu moralischer Verwahrlosung und Nihilismus" (Carnap 1963a [1993, 128]). Als bekanntes Beispiel hielt der Brentano-Anhänger Oskar Kraus von der Deutschen Universität Prag sowohl die Position Carnaps als auch jene Mengers für gemeingefährlich. Laut Carnaps eigenem Bekunden erwog dieser sogar eine Strafanzeige:

43 Wenn ich dieses das „vorherrschende" Bild nenne, will ich nicht behaupten, dieses werde (noch) von allen Philosophen und Philosophinnen geteilt. Eine komplexere Sicht im Überblick findet sich z.B. schon in Passmore 1967 und bei Heiner Rutte in seinem Artikel „Ethik und Werturteilsproblematik im Wiener Kreis" (1986).

> Von Studenten hörte ich, er stelle in einem seiner Seminare meine These über die Natur von Werturteilen als so gefährlich für die Moral der Jugend dar, daß er ernsthaft die Frage erwogen habe, ob es nicht seine Pflicht sei, die Behörden anzurufen, um mich ins Gefängnis zu bringen. Schließlich, sagte er, sei er aber zu dem Schluß gekommen, daß das nicht das Rechte sei, weil ich, obwohl meine Lehre ganz falsch sei, kein wirklich schlechter Mensch sei. (Carnap 1963a [1993, 128])

Kraus schrieb aufgrund ähnlicher Bedenken in einem Brief an eine Wiener Cousine, die mit Menger bekannt war, dessen Buch *Moral, Wille und Weltgestaltung* sei falsch und unmoralisch. Erst Max Planck, dem sie hohe wissenschaftliche und moralische Autorität zubilligte, konnte sie beruhigen. (Menger 1994, 191; vgl. auch das Schlick-Kapitel der vorliegenden Untersuchung)

3.2 Die Rezeption in der Frankfurter Schule und im Positivismusstreit

Besonders in Deutschland, wo der Positivismus – für den Logischen Empirismus sind auch die Namen „Logischer Positivismus“ und „Neopositivismus“ geläufig – einen schlechten Ruf genießt, ist diese Beurteilung des Wiener Kreises und seiner Positionen in Moral und Ethik noch immer weit verbreitet. Dies ist nicht zuletzt einem alten Angriff auf den Wiener Kreis durch Max Horkheimer (mit Theodor Adorno im Hintergrund) aus dem Jahre 1937 und dem sogenannten „Positivismusstreit“ aus den 1960er-Jahren geschuldet. 1937 wirft Horkheimer in seinem längeren Artikel „Der neueste Angriff auf die Metaphysik“, der gewissermaßen der Leitartikel im Jubiläumsheft der *Zeitschrift für Sozialforschung* (zum fünfjährigen Bestehen) war,[44] dem Positivismus vor, er könne nicht auf rationale Weise zwischen Glück und Unglück, gerecht und ungerecht unterscheiden.[45] Der Logische Empirismus könne deshalb weder etwas gegen den mittelalterlichen Hexenglauben noch etwas gegen den grassierenden Antisemitismus einwenden.[46] Die Theorie führe zu einem individualistischen Relativismus bzw. Dezisionismus, den Horkheimer als eine inadäquate ethische Theorie ablehnt.

---

44 So die Charakterisierung durch Dahms (1994, 144). Ich folge in diesem Abschnitt weitestgehend der Darstellung in Dahms 1994.

45 Der größte Teil des Aufsatzes beschäftigt sich mit einer Kritik am positivistischen Erfahrungs- und Wissenschaftsbegriff. Zu einer allgemeinen Diskussion dieses Artikels und zu Kooperationsbestrebungen zwischen Frankfurter Schule und Logischem Empirismus siehe ausführlich Dahms 1994.

46 Dahms weist zu Recht darauf hin, gerade Erfahrungskontrolle hätte hier einen erheblichen Beitrag zur Zerstörung dieser Ideologien leisten können. (Dahms 1994, 138) Dies ist jedoch nicht Horkheimers Punkt.

Horkheimer hatte die Polemik in relativ kurzer Zeit verfasst.[47] Unmittelbarer Anlass waren Vorträge Neuraths, die im Oktober und November 1936 am New Yorker Institut der Frankfurter Schule stattgefunden hatten, und eine Lektüreliste, die Neurath Horkheimer im Vorfeld des Besuchs zukommen hatte lassen.[48] Eine Reihe der dort aufgelisteten Schriften waren sodann am emigrierten Frankfurter Institut auch studiert worden.[49] Nach den Vorträgen ließ Horkheimer in einem Schreiben vom 24. November 1936 Neurath wissen, er habe „nicht bloß bei mir, sondern auch bei den übrigen Teilnehmern den Wunsch verstärkt, uns auch fernerhin mit dem logischen Empirismus zu beschäftigen". (Dahms 1994, 84)

Neurath hatte daraufhin erwartet, Horkheimer werde den Logischen Empirismus „liebevoll kritisieren" (Neurath an Carnap,[50] 22. Dezember 1936, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 220). Ganz so liebevoll wurde es, wie oben gesehen, nicht. Horkheimer hatte schon vorher in einem Brief an Henry Grossmann die Hintergründe seiner beabsichtigten Kritik dargelegt:

> Im Institut selbst haben wir, wie im letzten Semester, einige Diskussionsnachmittage oder -abende. Sie beziehen sich zum Teil auf ökonomische, zum Teil auf philosophische Probleme. Unter den letzteren spielt vor allem der sogenannte logische Empirismus eine Rolle. Dies ist bekanntlich die in akademischen Kreisen gegenwärtig beliebteste Modeströmung, die sich einerseits von der mathematischen Philosophie Russells und Whiteheads, andererseits vom Empiriokritizismus Machs und dem sogenannten Wiener Kreis herleitet. Über den Siegeszug dieser Richtung in den gesamten wissenschaftlich interessierten Kreisen vor allem der anglo-amerikanischen Welt kann man sich kaum übertriebene Vorstellungen machen. Es ist an der Zeit, dass von unserer Seite eine zureichende Kritik gegeben wird. (Horkheimer an Grossmann, 27. November 1936, Universitätsbibliothek Frankfurt a.M./Archivzentrum: Na1 VI/9, 338)

Adorno hatte in langen Briefen dermaßen viele Anregungen zum Aufsatz gegeben, dass Dahms hier hinsichtlich Konzeption und vieler seiner Argumente vom ersten Gemeinschaftswerk Horkheimers mit Adorno spricht. (Dahms 1994, 87)[51]

---

47 „Ich habe die Arbeit nun sehr rasch fertiggemacht, weil es sich im Grunde nicht lohnt, allzuviel Zeit darauf zu verwenden." (Horkheimer an Adorno, 22. Februar 1937, Universitätsbibliothek Frankfurt a.M./Archivzentrum: Na1 VI/1, 252)

48 Horkheimer konnte nach seiner „Beurlaubung" 1933 in Frankfurt die Aktivitäten seines Instituts zunächst in Genf und ab 1934 in New York fortsetzen.

49 Siehe ausführlicher dazu Dahms (1994, Abschnitt 3.2).

50 Carnaps Reaktion: „Wer ist Horkheimer? Ich vermute, jemand in der New School for Social Research. Stimmt das? Und welches ist seine Zeitschrift, in der er unsere ganze Bewegung abhandeln will?" (Carnap an Neurath, 28. Dezember 1936, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 220)

51 Wobei Adorno mehr Russell, Wittgenstein und Moore im Auge haben wollte als die „Trotteln à la Karnap [sic!] und Schlick" (Adorno an Horkheimer, 28. November 1936, Universitätsbibliothek Frankfurt a.M./Archivzentrum: Na1 VI/1, 53).

Zur theorie-immanenten Kritik, die positivistische Theorie führe in der Ethik zu einem unannehmbaren individualistischen Relativismus, kam noch eine theorie-externe Kritik Horkheimers hinzu. Hier geht es um die Rolle, die eine solche Theorie in der moralischen, sozialen und politischen Praxis spielt. Horkheimer gibt dies in einem Brief an Neurath klar zu verstehen:

> Das Problem ist mehr die gesellschaftliche Funktion des logischen Empirismus als philosophische Richtung und nicht so sehr die eine oder andere Einzelfrage der Wissenschaftslogik. (Horkheimer an Neurath, 3. Mai 1937, Universitätsbibliothek Frankfurt a.M./Archivzentrum: Na1 I/19; zit. n. Dahms 1994, 120)

Ein Problem übrigens, das Neurath nach eigenem Bekunden brennend interessierte (Neurath an Horkheimer 10. Juni 1937; Dahms 1994, 120). Horkheimer sah dies im Genaueren besehen so:

> Die Ideologie, die Identifikation des Denkens mit den Fachwissenschaften, läuft angesichts der herrschenden ökonomischen Gewalten, die sich der Wissenschaft wie der gesamten Gesellschaft für ihre besonderen Zwecke bedienen, in der Tat auf die Verewigung des gegenwärtigen Zustands hinaus. (Horkheimer 1937, 45)

Die Verewigung des damaligen Zustandes hieß eine Verewigung des Faschismus. Dass der Logische Empirismus in der damaligen politischen Lage dem Faschismus diene, war natürlich insbesondere für Neurath (siehe das Kapitel 4 und das Neurath-Kapitel der vorliegenden Untersuchung) ein Schlag ins Gesicht. Als er in der *Zeitschrift für Sozialforschung* nicht einmal eine Erwiderung veröffentlichen durfte, kam es „zum Abbruch der diplomatischen Beziehungen" (Dahms 1994, 180) zwischen Horkheimer und Neurath.[52] Neurath hatte Horkheimer ein 24-seitiges Antwort-Manuskript geschickt, das nie veröffentlicht wurde. Im Begleitschreiben gibt Neurath unumwunden zu:

> Ich kann Ihnen nur wiederholen, ich glaube es ist eine betrübliche Sache, dass Sie ihn [den Artikel] geschrieben haben. Aber man muss die Feste feiern wie sie fallen und die Polemiken hinnehmen, wie sie herabregnen. (Neurath an Horkheimer, 8. Dezember 1937, Universitätsbibliothek Frankfurt a.M./Archivzentrum: Na1 I/19, 113)

Horkheimer schlägt noch vor, die Erwiderung doch in der *Erkenntnis* abzudrucken, die aber ohnehin schon eingestellt war. Am 21. Februar 1939 heißt es dann von Neuraths Seite nur noch:

52 Kontakte zu Reichenbach, Frank und Zilsel blieben hingegen bis in die Kriegsjahre hinein aufrecht. (Dahms 1994, 19) Insbesondere zu Zilsel siehe Dahms 1993.

> Lieber Herr Horkheimer!
> Bitte lassen Sie mir mein Manuskript zusenden.
> Mit bestem Gruß
> Ihr Otto Neurath.
> (Neurath an Horkheimer, 21. Februar 1938, Universitätsbibliothek Frankfurt a.M./Archivzentrum: Na1 I/19; zit. n. Dahms 1994, 181)

Zu diesem Zerwürfnis kam es, obwohl Horkheimer das persönliche Verhalten der Logischen Empiristinnen und Empiristen im „Angriff" ausdrücklich anerkannt hatte:

> Ebenso wie Ernst Mach ein fortschrittlicher Mensch gewesen ist, so haben sich viele Mitglieder des Wiener Kreises für freiheitliche Ziele eingesetzt. Nach ihrer Doktrin ist das zufällig, sie bietet so wenig ein Gegenmittel gegen politischen wie gegen spiritistischen Aberglauben. (Horkheimer 1937, 49 f.)

Horkheimer bestand jedoch ausdrücklich darauf, zwischen den ehrenwerten Haltungen einzelner Positivistinnen oder Positivisten und der reaktionären Funktion ihrer Philosophie strikt zu trennen. (Dahms 1994, 147) Er attestierte den Mitgliedern des Wiener Kreises also hohe persönliche moralische Lauterkeit bei gleichzeitiger philosophischer Inadäquatheit und gesellschaftspolitischer Naivität und Blindheit.

Worauf schon der unmittelbare Anlass, nämlich die Vorträge Neuraths in New York, hindeuten mögen, ist die Tatsache, dass Frankfurter Schule und Wiener Kreis sich vordem nicht feindlich gegenüberstanden. Es hatte eine Reihe sachlicher und politischer Berührungspunkte,[53] sogar Planungen zu Kooperationen[54] gegeben. Sowohl Horkheimer als auch Adorno hatten bei Hans Cornelius, einem der wenigen Anhänger Machs in Deutschland, promoviert. (Dahms 1994, 22) Sie standen dem Neopositivismus also einmal durch-

53 Reichenbach und Benjamin kannten sich übrigens schon aus der Berliner Ortsgruppe der Freistudentenschaft. (Dahms 1994, 61; siehe das Carnap-Kapitel der vorliegenden Untersuchung) 1928 lud Horkheimer Reichenbach zu einem Vortrag über „Gegenwärtige Probleme der Naturphilosophie" nach Frankfurt ein. Auch andere Mitglieder der Berliner *Gesellschaft für wissenschaftliche Philosophie* (z.B. Karl Korsch, Walter Dubislav) wurden zu Vorträgen eingeladen. (Dahms 1994, 64 f.)

54 Horkheimer plante von New York aus eine Zusammenarbeit zwischen seinen europäischen Forschungsstellen, der Wirtschaftspsychologischen Forschungsstelle Marie Jahodas in Wien und dem *Mundaneum Institut* in Den Haag, an dem Neurath seine Arbeiten nach der Schließung seines Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseums in Wien fortführte. Die Kooperationen kamen aus unterschiedlichen Gründen nicht zustande. Jahoda war jedoch in den Sammelband *Autorität und Familie* eingebunden, und Horkheimer bemühte sich um ihre berufliche Zukunft. Nach Jahodas Emigration in die USA beteiligte er sie sofort an den berühmten *Studies in Prejudice.* Pollok war eher persönlich an ihr interessiert und wollte sie nach der Scheidung von Lazarsfeld heiraten. (Siehe dazu ausführlich Dahms 1994, Abschnitt 3.1) Jahoda, Lazersfeld und Hans Zeisel betonten wiederholt den Einfluss Neuraths auf ihre Arbeit. (Sandner 2006, 255)

aus nahe. Insbesondere ein empiristisches Sinnkriterium wollte Horkheimer nicht aufgeben. (Dahms 1994, 55)

Zur Zeit des Nationalsozialismus hatte Cornelius jedoch ein zwiespältiges Verhältnis zum Regime und lobte 1935 insbesondere den *Völkischen Beobachter.* Dieser Kniefall des Positivisten Cornelius vor den Nationalsozialisten passe laut Dahms viel besser zu Horkheimers Positivismuskritik von 1937 als „das Verhalten sämtlicher in dieser Kritik erwähnten Positivisten des Wiener Kreises zum Faschismus" (Dahms 1994, 25, Fn. 25). Adorno selbst hatte einen Antrag auf Aufnahme in Goebbels' Reichsschrifttumskammer gestellt, wurde jedoch als „Nichtarier" abgelehnt. (Wiggershaus 2006, 21 f.)

Den eigentlichen Motivationsgrund für die Heftigkeit des „Angriffs" bei aller inhaltlichen Gemeinsamkeit vermutet Dahms darin, dass gerade die thematischen Gegenstände, um die es den Frankfurtern ging, im Logischen Empirismus dem Irrationalismus preisgegeben würden.[55] Schon am 22. Oktober 1936 hatte Horkheimer in dieser Angelegenheit an Adorno geschrieben, es würden „alle Sphären der Kultur"

> schamlos [...] dem Irrationalismus preisgegeben [werden]. Nichts anderes kann es ja bedeuten, dass nur diejenigen Gedanken als Erkenntnis gelten dürfen, die mit den Mitteln der modernen Logik auszudrücken sind. Da sich nun aber immer deutlicher herausstellt, dass man damit im Grunde überhaupt nichts ausdrücken kann, so enthüllt sich das ganze schliesslich als der Kampf gegen die Anwendung des Denkens auf Gesellschaft und Geschichte überhaupt. (Horkheimer an Adorno, 22. Oktober 1936, Universitätsbibliothek Frankfurt a.M./Archivzentrum: Na1 VI/1, 68)

Die Stichhaltigkeit des Arguments hängt natürlich von der Leistungsfähigkeit der Logik ab. Insbesondere lag hier die Kompetenz auf dem Gebiet der Normenlogik zur Zeit der Auffassung dieses Briefes noch nicht sehr hoch.

Horkheimer sah sich also im Camp der durch die Logischen Empiristinnen und Empiristen Diffamierten. Am Ende des „Angriffs" heißt es:

---

55 Zudem erwähnt Dahms folgende Bemerkung aus dem Briefwechsel: „Der Zauber ist letzten Endes auf akademische Positionen und ordentliche Lehrstühle aus." (Horkheimer an Adorno, 22. Februar 1937, Universitätsbibliothek Frankfurt a.M./Archivzentrum: Na1 VI/1, 252) Dahms tut diesen „wissenschaftlichen und akademischen Futterneid" als unbegründet ab, da die Historikerinnen und Historiker sowie Soziologinnen und Soziologen des Wiener Kreises im Exil nicht bessere Chancen gehabt hätten als die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter Horkheimers. (Dahms 1994, 141) Dies ist meines Erachtens nicht so eindeutig. Wenn nicht Neurath und Zilsel als Zentrum des Logischen Empirismus gesehen werden, sondern die Physiker/innen, Mathematiker/innen und Theoretiker/innen der Natur- und Formalwissenschaften, so hatten diese es im Exil leichter. Sie waren es auch, die sich letztlich etablieren konnten. Wer sich als mit ihnen im Bunde empfehlen konnte, hatte vermutlich höhere Chancen. Nicht zuletzt war es auch eine Frage der akademischen Position im Heimatland. Wer dort (aus welchen Gründen auch immer) nicht an einer Universität positioniert wurde, hatte es auch im Exil schwer.

> Sie [die Positivistinnen und Positivisten; A.S.] verwirren heillos die Fronten und schimpfen jeden einen Metaphysiker oder Dichter, gleichviel ob er die Dinge in ihr Gegenteil verkehrt oder sie beim Namen nennt. (Horkheimer 1937, 51)

Die Debatte wurde im „Positivismusstreit" in der deutschen Soziologie in den 1960er-Jahren wieder aufgenommen. Das (gesellschafts-)politische Engagement von Mitgliedern des Wiener Kreises war jedoch schon vergessen. Die Gründe hierfür mögen in den USA und im Europa der Nachkriegszeit unterschiedliche sein, im Ergebnis führen sie hie und dort zur Ausblendung dieses Kontextes.[56] Der zunächst zwischen Adorno und Popper und später vor allem zwischen Habermas und Albert auf der anderen Seite ausgetragene Streit fand denn auch unter anderen Voraussetzungen und großteils anderer personeller Besetzung statt. Habermas warf dem Wiener Kreis vor, in seiner Philosophie bestehe die „unaufgeklärt szientistische Absicht, das erfahrungswissenschaftliche Denken selbst zum Absoluten zu erheben" (Habermas 1988, 35).[57]

Mit dem historischen Wiener Kreis hatte dies, wenn überhaupt, nur mehr am Rande zu tun.[58] Nichtsdestoweniger war das dort gezeichnete Bild der Positivistinnen und Positivisten als radikale und naive Szientistinnen und Szientisten im Allgemeinen für viele Jahrzehnte (und noch heute) im deutschsprachigen Raum prägend. Infolge dieser Auseinandersetzungen hat sich „in weiten auch philosophisch interessierten Kreisen die Ansicht breitgemacht, der Wiener Kreis sei eine etwas weltfremde, vorwiegend an logischer, mathematischer und physikalischer Grundlagenforschung interessierte, ansonsten aber gegenüber den Problemen seiner Zeit gleichgültige oder implizit konservative Gruppierung gewesen" (Dahms 1985b, VIII).

---

56 Zum US-Hintergrund vgl. insbesondere Reisch 2005.

57 Uebel weist diesen Vorwurf mit guten Gründen, wie auch aus dieser Untersuchung hervorgehen wird, zurück: „Es mag zutreffen, dass in gewissen Schriften der anglo-amerikanischen Ausprägung des Logischen Empirismus der fünfziger Jahre solche Absichten und Ziele ihren Ausdruck finden, ja auch, dass gewisse Wendungen der Gründerväter des Wiener Kreises solche Ambitionen zu bezeugen scheinen. Einer detaillierten Analyse der Philosophie des Wiener Kreises halten diese Behauptungen Habermas' aber keinesfalls stand. […] Im Gegenteil lässt sich zeigen, dass es eine Philosophie des Wiener Kreises gab, die genau als der Versuch zu verstehen ist, Aufklärung unter der Bedingung der Selbstreflexion zu betreiben." (Uebel 2000, 17 f.)

58 So stellte Jean Améry in seinem Aufsatz „Rückkehr des Positivismus?" (1971) klar: „[…] keineswegs […] ist positivistisches Denken als ‚Rechtfertigung des Bestehenden' historisch auf der Rechten angesiedelt. Das Gegenteil ist wahr. Positivistische Philosophie, bezogen hier auf die Emanzipation des Menschen vom Druck der Wirklichkeit und von der Pression des metaphysischen Dogmatismus, war immer schon […] ein eminent *linkes* geistiges Erlebnis. Von David Hume über Auguste Comte, d'Alembert zu Ludwig Feuerbach, Richard Avenarius, Ernst Mach und schließlich zu den Neopositivisten des ‚Wiener Kreises', war positivistisches Philosophieren stets ein radikal emanzipatorisches." (Améry 1971, 197)

Was das Moralverständnis betrifft, ist historisch bemerkenswert, dass Horkheimers eigene Position, wie er sie in „Materialismus und Moral" äußert, der einiger Wiener-Kreis-Mitglieder im Übrigen sehr nahe kommt, wie auch Dahms zu Recht bemerkte. (Dahms 1994, 117) Es gehe in der Moral um die Mehrung des menschlichen Glücks, womit er nicht nur ganz auf der Linie eines Schlick'schen und Neurath'schen Eudämonismus liegt, sondern, wie ich noch zeigen werde, mit allen Wiener-Kreis-Mitgliedern übereinstimmt. Dieses Streben der Menschen nach Glück sei auch laut Horkheimer keiner weiteren Rechtfertigung bedürftig, womit er selbst einen erkenntnistheorischen dezisionistischen Standpunkt vertritt, den er im „Angriff" als inadäquat zurückweist: Die Moral könne nicht bewiesen werden, brauche dies aber auch nicht. (Horkheimer 1933) Wobei Horkheimer in diesem Dezisionismus gar nicht mehr alle Wiener-Kreis-Mitglieder gefolgt wären. Es zeigt sich jedoch, dass die Bruchlinie zwischen Frankfurter Schule und Wiener Kreis auf dem Gebiet der Ethik de facto nicht in der Frage Dezisionismus oder nicht verläuft.

3.3 Die Rezeption in der Analytischen Philosophie

Doch selbst in der Analytischen Philosophie, die den Logischen Empirismus zu ihren Wurzeln zählt, ist ein apolitisches, ja amoralisches und von einer normativ enthaltsamen logisch-empiristischen Ethik gezeichnetes Bild des Logischen Empirismus und mit ihm des Wiener Kreises lang gepflegte Tradition.

Auch wenn zunehmend wieder in Erinnerung gerufen wird, dass den Mitgliedern des Wiener Kreises Moral und Ethik persönlich wichtig waren, wie ich im nächsten Kapitel genauer ausführen werde, und somit die Ansicht vom mangelnden Desinteresse in der ersten Variante widerlegt ist, bleibt damit die Frage offen, ob diese Ansicht in der zweiten Variante, die sich auf das fachliche Interesse bezieht, falsch ist. Die wissenschaftliche Arbeit selbst muss sich ja trotz moralischen, gesellschaftspolitischen oder politischen Engagements nicht mit Moral und Ethik befassen. Moral muss, wenn auch *für* die fachliche Arbeit als Philosophinnen und Philosophen bzw. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, so nicht *in* dieser von Interesse sein. Wertbildung geschehe in der Praxis, nicht in philosophischen Analysen, so gab auch Reichenbach – Logischer Empirist Berliner Couleur – zu verstehen:

> Wer heute über den Sinn des Daseins etwas sagen will, der hüte sich vor Begriffsanalysen; er gehe als Angestellter oder Arbeiter in die Fabriken oder als Lehrer in die Schule oder als Arzt unter die Kranken oder als Mitkämpfer in soziale Bewegungen – dann hat er zur Wertbildung unseres Zeitalters etwas zu sagen. Aber er verzichte auf rationale Konstruktionen – die überlasse er dem theoretischen Denken, der wertfreien Erforschung der Sachverhalte, in der allein wissenschaftliche Philosophie bestehen kann. (Reichenbach 1931 [2011, 91])

Gab es vielleicht zwar persönliches Engagement und die Hoffnung einiger, die Wissenschaft diene indirekt einer aufklärerisch-humanistisch-sozialistischen Gesellschaftsentwicklung, aber gleichzeitig keine fachliche Auseinandersetzung mit Moral? Gab es hier in ihrer Philosophie keine Integration der Lebensführung? Dahms hält Horkheimers Kritik, die praktischen Aktivitäten und Äußerungen der Logischen Empiristinnen und Empiristen seien nicht in ihre Philosophie integriert, durchaus für berechtigt. (Dahms 1994, 116)

Wie viel in den Zusammenkünften des Wiener Kreises nun auch immer über Moral und Ethik diskutiert wurde, so steht fest, dass diese in publizierten Werken thematisiert wurden. Auf Äußerungen in diesen publizierten Werken basiert jedenfalls die Annahme einer spezifisch logisch-empiristischen Ethik, der gemäß Wert- und Normsätze (theoretisch-kognitiv) sinnlos seien. Dies wird mit zwei Grundannahmen untermauert, die als fixer Bestandteil des (frühen) Logischen Empirismus gesehen werden. Rainer Hegselmann, der sich in der Neuaufarbeitung des historischen Wiener Kreises hohe Verdienste erworben hat,[59] führt sie folgendermaßen aus:

1. Erkenntnis kann nur durch Erfahrung gewonnen werden.
   (Basistheorem)
2. Man kann zwischen sinnvollen Sätzen, die wahr oder falsch sind, und sinnlosen Scheinsätzen, die nur die grammatische Form sinnvoller Sätze imitieren, unterscheiden. „Wahr" und „falsch" sind dabei Prädikate, die nur auf empirische und analytische Sätze angewandt werden können.
   (Sinntheorem)

(Hegselmann 1984, 14 f.)

Eine besondere Rolle in dieser Darstellung spielt das Sinnkriterium. Dieses geht in allen seinen Versionen, die im Wiener Kreis vorgeschlagen wurden, auf Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* zurück (Morscher 2001, 49), wobei entscheidende Passagen in Schlicks *Allgemeiner Erkenntnislehre* nicht zu vernachlässigen sind. Es geht dabei um die Frage, unter welchen Bedingungen ein Satz als sinnvoll betrachtet werden kann. Im *Tractatus* heißt es:

6.41 Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert – und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert.

59 Das deutsche Interesse am historischen Wiener Kreis ist vor allem der Wiederentdeckung der politischen Dimension des Wiener Kreises, nicht zuletzt durch Hegselmann, geschuldet. (Uebel 1991b, 13) Ich stimme übrigens mit Hegselmann dahingehend überein, praktische Rationalität in der Moral sei nur durch eine gemeinsame Begründungspraxis möglich. (Siehe Hegselmann 1979, 202)

Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. […]

6.42 Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken.

6.421 Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt. (Wittgenstein 1922 [2001, 170 f.])[60]

Wittgensteins Verifikationsprinzip als Sinnkriterium besagt (in Carnaps Verständnis, dem ich hier folge), (1) dass „der Sinn eines Satzes durch die Bedingungen seiner Verifikation gegeben ist" und (2) dass „ein Satz dann und nur dann sinnvoll ist, wenn es mögliche, nicht notwendige Umstände gibt, die, träfen sie ein, die Wahrheit des Satzes endgültig begründen würden" (Carnap 1963a [1993, 70]).[61] Das Verifikationsprinzip wurde bei Carnap später durch das liberalere Bestätigungsprinzip ersetzt. 1936/37 zeigte er in „Testability and Meaning" auf, dass Hypothesen über unbeobachtbare Ereignisse der physikalischen Welt niemals völlig durch Beobachtungszeugnisse verifiziert werden können. Der Begriff der Verifikation sollte deshalb aufgegeben werden und stattdessen gesagt werden, eine Hypothese werde durch Belege mehr oder weniger bestätigt oder nicht bestätigt. Den strengeren Begriff der Prüfbarkeit, der anwendbar ist, wenn bei einem bestätigungsfähigen Satz noch ein Testverfahren angegeben werden kann, wies er als Sinnkriterium zurück. (Carnap 1963a [1993, 91 f.])[62]

Trotz der Ausnahme von Logik und Mathematik aus dem Verdikt der Sinnlosigkeit traf es bei Carnap die Wert- und Normsätze der Ethik weiterhin:

Die Wert- und Sollsätze der Ethik (und auch der Ästhetik) trifft jedoch das Sinnkriterium genauso wie die metaphysischen Sätze von allem Anfang an – nämlich bereits im *Tractatus* – mit voller Wucht, und dabei bleibt es auch bei Carnap und anderen Vertretern des Logischen Positivismus. (Morscher 2009, 239)[63]

---

60 Bertrand Russell bereiteten die Konsequenzen des *Tractatus* in dieser Hinsicht Unbehagen, wie er selbst in seinem Vorwort zum *Tractatus* schreibt: „Die ganze Ethik wird z. B. von Wittgenstein in die mystische, unausdrückbare Region abgeschoben. Trotzdem hat er seine ethischen Ansichten mitteilen können. Seine Verteidigung würde darin liegen, daß was er das Mystische nennt zwar nicht gesagt, wohl aber gezeigt werden kann. Das ist möglicherweise richtig; ich muß bekennen, daß mir einige intellektuelle Unbehaglichkeit bleibt." (Russell 1922 [2001, 285)

61 „Neurath hatte eine vermeintlich felsenfeste Letzterkenntnis stets bestritten. Seiner Ansicht nach war die Gesamtheit des Wissens von der Welt immer ungewiß und bedurfte ständiger Verbesserung und Umwandlung, wie bei einem Schiff, für das es kein Trockendock gibt, und das deshalb auf offener See repariert und umgebaut werden muß." (Carnap 1963a [1993, 89]) Reichenbach hatte das Verifikationsprinzip schon immer abgelehnt. Er schlug stattdessen eine Wahrscheinlichkeitstheorie der Bedeutung vor. (Carnap 1963a [1993, 90])

62 Zum Verifikationsprinzip siehe auch das Nachwort von Patzig 1966.

63 Weil Wert- und Normsätze nicht sinnfähig waren, galten sie manchen auch nicht als logikfähig: „Ein Sollsatz hat überhaupt keinen Sinn und kann daher auch nicht Träger logischer Eigenschaften (wie

Gut in dieses Bild passt, was Carnap in „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“ schreibt:

> Die logische Analyse spricht somit das Urteil der Sinnlosigkeit über jede vorgebliche Erkenntnis, die über oder hinter die Erfahrung greifen will. Dieses Urteil trifft zunächst jede spekulative Metaphysik, […]. […] Weiter gilt das Urteil auch für alle *Wert- oder Normphilosophie,* für jede Ethik oder Ästhetik als normative Disziplin. Denn die objektive Gültigkeit eines Wertes oder einer Norm kann ja (auch nach Auffassung der Wertphilosophen) nicht empirisch verifiziert oder aus empirischen Sätzen deduziert werden; sie kann daher überhaupt nicht (durch einen sinnvollen Satz) ausgesprochen werden. (Carnap 1931/32 [2004, 102 f.])

Dies ist sicherlich eine der am häufigsten zitierten Stellen, wenn es um die logisch-empiristische Auffassung von Moral und Ethik geht. Nicht zufällig wird eine angeblich gemeinsame (oder zumindest paradigmatische) logisch-empiristische Position mit Carnap'schen Formulierungen untermauert. Auch 1935 schreibt er in *Philosophy and Logical Syntax:*

> But actually a value statement is nothing else than a command in a misleading grammatical form. […]
> […] From the statement "Killing is evil" we cannot deduce any proposition about future experiences. This statement is not verifiable and has no theoretical sense, and the same thing is true of all other value statements. (Carnap 1935, 24 f.)

Meist sind solchen Zitaten Aussagen Ayers voran- oder nachgestellt. Denn maßgeblich geprägt wurde die Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik durch eine entsprechende Darstellung in Ayers Buch *Language, Truth and Logic,* das 1936 erschien und in seiner leicht lesbaren Form vor allem im anglo-amerikanischen Raum die Sicht des Logischen Empirismus bestimmte.

> The presence of an ethical symbol in a proposition adds nothing to its factual content. Thus if I say to someone, "You acted wrongly in stealing that money," I am not stating anything more than if I had simply said, "You stole that money." In adding that this action is wrong I am not making any further statement about it. I am simply evincing my moral disapproval of it. It is as if I had said, "You stole that money," in a peculiar tone of horror, or written it with the addition of some special exclamation marks. The tone, or the exclamation marks, adds nothing to the literal meaning of the sentence. It merely serves to show that the expression of it is attended by certain feelings in the speaker. (Ayer 1936, 110)

Allgemeingültigkeit) sein oder logische Beziehungen (wie z. B. die Beziehung der logischen Folge, der logischen Unvereinbarkeit usw.) zu anderen Sätzen eingehen (gleichgültig, ob es sich bei diesen anderen Sätzen selbst wieder um Sollsätze handelt oder nicht).“ (Morscher 2009, 241)

Ayer hatte sich 1932 auf Empfehlung seines Lehrers Gilbert Ryle einige Zeit in Wien aufgehalten, wo er an Zusammenkünften des Wiener Kreises teilnahm.[64] Auch 1959 behauptet Ayer im Vorwort zu seinem Sammelband *Logical Positivism* noch, sein Buch hätte die „klassische Position des Wiener Kreises" dargestellt (Ayer 1959, 8).[65]

Fortan galt im Einflussbereich des Buches ein reiner individualistischer Emotivismus als (historische Ausgangs-)Position und Paradigma logisch-empiristischer Ethik.[66] Die Ethik des Logischen Empirismus beschränke sich darauf zu sagen, alle Wert- und Normsätze (moralische und ethisch-normative eingeschlossen) seien sinnlos, und alles, was sie darüber hinaus leisten könne, sei die sprachphilosophische Klärung der emotiven Bedeutungsfunktion, welche später um weitere nonkognitive Bedeutungsfunktionen erweitert wurde. Der Rest sei – nicht nur mit Referenz auf Shakespeare, sondern insbesondere auch Wittgenstein – Schweigen.

Gelegentlich wird für die ablehnende Haltung einer Ethik gegenüber auch noch auf Reichenbach rekurriert, der im Februar 1915 in einem offenen Brief an den „Ziehvater der Jugendbewegung" Gustav Wyneken eindrücklich formulierte:

> Ihr Alten, die ihr uns diese erbärmliche Katastrophe [den Ersten Weltkrieg; A. S.] eingebrockt habt, ihr wagt überhaupt noch, uns von Ethik zu sprechen und unserem Leben Ziele zu geben? Ihr, die ihr noch nicht einmal jedem in eurer Kulturgemeinschaft Lebenden das Recht auf persönliche Sicherheit vor den Raubtieranwandlungen seiner Mitmenschen sichergestellt habt, ihr habt das Recht verwirkt, unsere Führer zu sein. Wir verachten euch und eure grosse Zeit. (Reichenbach an Wyneken, Februar 1915; abgedruckt in: Brodersen 1990, 84)

Dahms meint, es gehe in dieser Stelle um die Ablehnung einer wissenschaftlichen Ethik. (Dahms 1994, 62) Dem ist zu widersprechen. Reichenbach spricht hier von Moral im Wortgebrauch dieser Untersuchung, nicht Ethik. Er lehnt die Alten als moralische Autorität ab, nicht als Vertreter der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik.

Dies ist nicht nur die übliche Außenansicht der Ethik des Wiener Kreises, sondern auch die in der Analytischen Philosophie tradierte, die sich u.a. als Weiterführung des Logischen Empirismus versteht. So bezog sich schon John Dewey, führender Vertreter des Pragmatismus und somit der zweiten Strömung, aus dem sich das Selbstverständnis der Analytischen

---

64 Näheres dazu in Ayer 1985.

65 Ayer dient vielen nach wie vor als Hauptquelle. Dies bemängelt Carus beispielsweise hinsichtlich Soames 2003: "This […] is rather like relying solely on texts of Wolff for a discussion of Leibniz." (Carus 2007a, 7, Fn. 8)

66 Eine ähnliche Position wurde schon vor Ayer unabhängig vom Logischen Empirismus vertreten. Vgl. insbesondere Ogden/Richards 1923. Charles K. Ogden hatte 1922 Wittgensteins *Tractatus* ins Englische übersetzt. Zur Geschichte des Emotivismus siehe auch das hervorragende Buch *Ethical Emotivism* von Stephen Satris 1986, in dem Satris den direkten Einfluss deutscher und österreichischer Werttheorie auf Stevenson ausweist.

Philosophie in den USA speist, in seiner Darlegung der „ejaculatory theory" von Wertsätzen, die er auch für die im Wiener Kreis geteilte Auffassung hielt, in *Theory of Valuation* nur auf Ausführungen Ayers, ohne die Quelle zu nennen.[67] Dies erweckte den Anschein, der Logische Empirismus insgesamt oder zumindest der Wiener Kreis würde Ayers Position vertreten. (Dewey 1939, 6–13)[68] In einem Brief an Dewey im Rahmen der Herausgabe dieser Schrift in der Reihe *International Encyclopedia of Unified Science* fand Carnap selbst seine eigene Position missverständlich wiedergegeben, obwohl er für sich und den Rest des Wiener Kreises eine semantisch nonkognitivistische Position bezog. Dewey male die Position des Logischen Empirismus mit einem zu breiten Pinsel. Er, Carnap, würde Teile dieser „ejaculatory" Sicht teilen und würde diese als für die Bewegung repräsentativ nehmen, doch im Interesse der Fairness und Akkuratheit wolle er, dass Dewey ein paar Dinge auseinanderhalte:

> I suppose that your criticism of the "ejaculatory" view is especially meant against Schlick. But Schlick and the others of us do not mean to say that value expressions have no meaning at all, but only that they have no cognitive content. You say yourself that value statements are not derivable from factual statements. Therefore, I suppose that you agree with us in the view that there is a non-cognitive component. (Carnap an Dewey, 11. März 1939, Rudolf Carnap Collection, ASP RC 102–39–03; zit. n. Reisch, 2005, 91)

Diese Beschränkung des Wiener Kreises auf einen reinen individualistischen Emotivismus ist nicht überholt, sondern hält sich hartnäckig. Auch Hilary Putnam verweist in *The Collapse of the Fact/Value-Dichotomy,* wenn es um die Ethik des Logischen Empirismus (bei ihm Positivismus) geht, lediglich auf Carnap, Reichenbach und Charles Stevenson, die bei allen Unterschieden (und im Falle Stevensons mit einigen Einschränkungen) ins vorherrschende Bild passen. (Putnam 2002, 7–27)[69]

---

67 Dewey gestand dies in einem Brief an Carnap, 24. März 1939, Rudolf Carnap Collection, ASP RC 102–39–02. (Siehe Reisch 2005, 92) Dewey fügt schließlich eine Fußnote an, in der es u.a. heißt: "The view that sentences having a nonempirical reference are meaningless, is sound in the sense that what they purport to mean cannot be given intelligibility, and this fact is presumably what is intended by those who hold this view." (Dewey 1939, 64) Dewey fügte die Fußnote jedoch nicht bei der Darstellung von Ayers Theorie an, die er nicht namentlich zuordnet, sondern gegen Ende der Schrift. Damit trug Dewey dazu bei, diese irreführende Generalisierung zu verbreiten und zu verfestigen, und zwar in einer logisch-empiristischen Reihe.

68 Nach Deweys eigener Werttheorie müssen Wertsätze behavioristisch und operationalistisch als Arten von „liking and disliking" verstanden werden, um sie empirisch und wissenschaftlich behandeln zu können. Die herrschende „ejaculatory" Sicht von Wertsätzen stand dem jedoch entgegen. Diese Sicht gehe davon aus, so Dewey, dass „value-expressions cannot be constituents of propositions, that is, of sentences which affirm or deny, because they are purely ejaculatory" (Dewey 1939, 7). Dewey widmet ungefähr ein Zehntel seiner Arbeit der Widerlegung dieser Sicht.

69 In *Ethics without Ontology* wird die Ethik des Logischen Empirismus nur in einer kurzen Anmerkung mit Bezug auf Ayer und Carnap erläutert. (Putnam 2004, 148)

3.4 Die Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik

Diese überlieferte, herkömmliche und noch immer vorherrschende Auffassung, die sich so gut wie ausschließlich auf ein paar Stellen bei Carnap und auf die Position Ayers (bestenfalls als vermeintliche Verbesserung auf Stevenson) bezieht, umfasst im Wesentlichen folgende Festlegungen und Behauptungen:

1. Empirische Untersuchungen (insbesondere psychologische, soziologische, historische oder anthropologische) zählen zu den legitimen Aufgaben logisch-empiristischer Moralwissenschaft. Diese zählen jedoch nicht zur Ethik im engeren Sinne als einer philosophischen Disziplin.
2. Die einzig legitime Aufgabe logisch-empiristischer Ethik als philosophischer Disziplin liegt in der Analyse moralischer Sprache. Ein Kognitivismus sei mit logisch-empiristischen Grundannahmen nicht vereinbar und daher abzulehnen. Möglich bleiben Aussagen über die Bedeutung und Funktionsweise moralischer Wert- und Normsätze, insofern diese auf einer nonkognitivistischen Basis rekonstruiert werden. In diesem Zusammenhang wird sodann behauptet, alle Logischen Empiristinnen und Empiristen hätten einen Nonkognitivismus vertreten und sich auf derartige Untersuchungen beschränkt.
3. Eine normative oder inhaltliche Ethik zählt nicht zu den legitimen Aufgaben logisch-empiristischer Ethik. In den logisch-ethischen Arbeiten zur Moral finde sich keine solche Ethik.[70]

Ich werde dies die Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik nennen. Sie wird dem Wiener Kreis im vorherrschenden Bild zugeschrieben. Dies zeigt bis heute Auswirkungen: Zum einen tut sich eine Analytische Ethik, die sich in ihrer „harten" Richtung möglichst nah an Carnap halten will, mit Ethik noch immer schwer und wertet sie im Kanon der philosophischen Teildisziplinen ab bzw. marginalisiert diese. Ethik ist dieser Richtung als zu unrein suspekt geblieben. Vor diesem Hintergrund scheint es mir beispielsweise kein Zufall zu sein, dass bei Kongressen der *Gesellschaft für Analytische Philosophie* die Disziplinen für die Sektionsvorträge in folgender oder ähnlicher Reihenfolge angeordnet werden: 1. Logik und Wissenschaftstheorie, 2. Erkenntnistheorie, 3. Sprachphilosophie, 4. Philosophie des Geistes, 5. Metaphysik und Ontologie, 6. Angewandte Ethik, Politische Philosophie, Rechts- und Sozialphilosophie, 7. Normative Ethik, Metaethik, Handlungs- und Entscheidungstheorie, 8. Ästhetik und Religionsphilosophie. Die Ethik rangiert regelmäßig auf den unteren Ebenen, wenngleich noch vor Ästhetik und Religionsphilosophie. Des Weiteren bleibt damit die Ansicht verbunden, dass, wer denkt, in der Ethik redlicherweise mehr leisten zu können als nonkognitivistische Sprachanalyse, sich von Wiener Kreis

70 Vgl. Hegselmann 1979.

und Logischem Empirismus distanziert. Schließlich bleibt, wer den Kontext von moralischem und politischem Engagement des Wiener Kreises (wieder) zur Kenntnis nimmt, häufig mit einer Ratlosigkeit zurück, ob und wie die philosophischen Positionen der Mitglieder mit ihrem Engagement zusammenpassten:

> […]: politisches Engagement einzelner Mitglieder des Wiener Kreises erscheint als private Marotte, als Tätigkeit neben und außerhalb der ernsthaften wissenschaftlichen, philosophischen Beschäftigung; politische Praxis ist dann auch bloß Ergebnis individueller, irrationaler Entscheidungen, die nichts mit dem rationalen Wissenschafts-Programm zu tun haben und aus ihm auch nicht abgeleitet werden können. (Dvořák 1985, 129)

Wie stand es nun tatsächlich um diese angeblichen Engführungen? Wie stand es um moralisches und politisches Engagement? Wie mit dem Interesse an Ethik? Wurde nur logisch-empiristische Ethik im Sinne der Standardauffassung betrieben? Gab es keine normative oder inhaltliche Ethik und in der Metaethik nur einen Nonkognitivismus? Ob sich die Mitglieder des Wiener Kreises auf derartige Untersuchungen beschränkten, wird sich zeigen. Im folgenden Kapitel werde ich jedoch zunächst den engagierten Kontext ihrer wissenschaftlichen und philosophischen Tätigkeiten in Erinnerung rufen.

4. Das kulturelle Umfeld des politischen und moralischen Engagements

4.1 Einleitung

Viele Mitglieder des Wiener Kreises waren partei-, gesellschaftspolitisch oder sozial aus moralischen Beweggründen heraus aktiv. Sie sahen sich dabei in einer Aufklärungstradition und standen in Wien im kulturellen Umfeld der Spätaufklärung, die sich u.a. in Arbeiter- und Volksbildungsvereinen, in Monisten- und Freidenkerbewegung, *Ethischer Gesellschaft,* Frauenvereinen sowie einer Reihe reformerischer Vereine wie dem von Josef Popper-Lynkeus gegründeten *Verein Allgemeine Nährpflicht* organisierte. Es ist hier nicht der Ort, dieses Umfeld umfassend darzustellen. Solche Darstellungen wurden insbesondere von Stadler in mehren Publikationen (beginnend mit Stadler 1982a) geliefert. Nichtsdestoweniger ist es notwendig, dieses Umfeld in zentralen Grundzügen zu schildern, wenn es um die mit dem vorherrschenden Bild des Wiener Kreises verbundene Ansicht geht, Moral und Ethik seien für dessen Mitglieder persönlich als Menschen und Bürgerinnen oder Bürger unwichtig gewesen, wie im vorangehenden Kapitel aufgezeigt. Relevante Details werden darüber hinaus in den einzelnen Kapiteln ergänzt werden.

4.2 Engagement in parteinahen Vereinigungen

4.2.1 *Sozialdemokratische Arbeiterpartei* und *Vereinigung sozialistischer Hochschullehrer*

Ein Teil der Mitglieder des Wiener Kreises engagierte sich parteipolitisch, und zwar in der *Sozialdemokratischen Arbeiterpartei* (SDAPÖ), die das politische Zentrum des Roten Wien in der Zwischenkriegszeit bildete. Als politisch am aktivsten tat sich hierin ohne Zweifel Neurath hervor, der wie Zilsel regelmäßig in der Zeitschrift *Der Kampf,* dem theoretischen Organ der SDAPÖ, publizierte. Obgleich darauf hinzuweisen ist, dass Neurath nie eine offizielle Parteifunktion übernahm.[71] Was das politische Engagement von Wiener-Kreis-Mitgliedern betrifft, ist nicht zuletzt durch die Neurath-Renaissance der vergangenen Jahrzehnte ein bereits nachhaltiger Wandel der Einschätzung der Bewegung eingetreten.

Doch auch der Mathematiker Hahn, der schon beim Ersten Wiener Kreis führend dabei gewesen war und die Berufung Schlicks nach Wien betrieben hatte, engagierte sich in der *Sozialdemokratischen Arbeiterpartei.* Mehrere Jahre lang war er Obmann der *Verei-*

71 Siehe dazu u.a. Dahms (1994, 38).

nigung sozialistischer Hochschullehrer und Mitglied des Wiener Stadtschulrates.[72] Ebenso war Carnap 1918 Mitglied einer sozialistischen Partei geworden (siehe unten im Carnap-Kapitel), doch von einem parteipolitischen Engagement in Wien sah er ab. Teil des parteipolitischen Engagements war die Teilnahme an der Arbeiterbildung, die im Rahmen der allgemeinen Wiener Volksbildungsbewegung betrieben wurde. Diese Art des Engagements werde ich deshalb unten in Abschnitt 4.3.1 darlegen.

4.2.2 Proletarische Freidenkerbewegung

Jener Teil der Freidenkerbewegung, der sich als Teil der Arbeiterbewegung verstand und somit der sozialdemokratischen Partei nahe stand, organisierte sich im 1921 wieder gegründeten *Freidenkerbund Österreichs*. Eine Vorgängerorganisation war der bereits 1887 gegründete *Verein der Konfessionslosen*. Wie die Vorgängerorganisation forderte der Freidenkerbund eine Trennung von Staat und Kirche, vor allem im Eherecht und in der Schulerziehung. Was letztere betrifft, ging es insbesondere um einen nicht-religiösen, diesseitsorientierten Moralunterricht, der bereits um die Jahrhundertwende gefordert worden war.[73] 1931 umfasste der Verein 45.000 Mitglieder. Die Satzung sah die „Pflege des freien Gedankens, d.i. Ausbau und Verbreitung einer auf wissenschaftlicher Grundlage beruhenden sozialistischen Weltanschauung und Lebensführung" vor. (Freidenkerbund Österreichs 1922, 2) Neurath wollte dies im Sinne seines Sozialepikureismus, auf den ich im Neurath-Kapitel eingehen werde, verstanden wissen. Er stellte diesen u.a. 1928 in einem kurzen Exposé der Vereinszeitschrift *Der Freidenker* dar. Als Mitglied des Freidenkerbundes scheint Neurath jedoch nicht auf. (Stadler 1982a, 171)

Es ist dieser Verein, der seit 1926 die Gründung des *Vereins Ernst Mach* betrieb und der damit dem Wiener Kreis besonders eng verbunden ist, wenngleich nicht allen Mitgliedern gleichermaßen. Von den wichtigsten Vertreterinnen und Vertretern des Freidenkerbundes, die auch im *Verein Ernst Mach* mitarbeiteten und in dessen Prominentenkomitee vertreten waren, seien an dieser Stelle genannt: Carl Kundermann (Stadtschulrat, Sekretär des *Vereins Ernst Mach*), Robert und Steffi Endres (Beisitzerin), Bruno Schönfeld und Franz Ronzal (Kassiere des *Vereins Ernst Mach*), Wladimir Mišar sowie Heinrich Vokolek (mit Hahn Obmannstellvertreter des Vereins Ernst Mach).[74]

---

72 Bergmann weist in seinen Erinnerungen aber auch auf Hahns Interesse am Spiritismus hin: „Der meisterhaft klare Mathematiker, der scharfsinnige Vertreter unserer Philosophie, der sozialistische Universitätsprofessor – und tischrückende Gräfinnen, ein einprägsames Bild aus dem Österreich zwischen 1918 und 1938!" (Bergmann 1936 [2006, 646]) Zu seinem Engagement in der Volksbildungs- und Schulreformbewegung siehe unten. Hahn starb bereits 1934 an den Folgen einer Operation.

73 In Zusammenarbeit mit der Lehrerorganisation wurde 1928 eine *Enquete für sittliche Lebenskunde* abgehalten, die einem Lebenskundeunterricht als Alternative zum Religionsunterricht gewidmet war.

74 Diese und weitere Angaben finden sich u.a. in Stadler (1982a, 160 ff.). In ihrer Nähe zu sozialistischen Parteien trafen sich diese Mitglieder des Wiener Kreises mit Mitgliedern der Berliner Gruppe: Hans Reichenbach und Kurt Grelling engagierten sich schon in der sozialistischen Studentenbewegung.

Stadler vertritt die Ansicht, der *Verein Ernst Mach* wäre durch starken Einfluss des Wiener Kreises vom militanten tagespolitischen Antiklerikalismus abgewichen, und zwar aufgrund dessen, dass im Wiener Kreis die programmatische Metaphysik nicht als ideologischer Selbstzweck betrachtet wurde, sondern als logische Konsequenz des empiristischen Sinnkriteriums. (Stadler 1982a, 159) Der Grund könnte jedoch auch darin gelegen haben, dass Schlick militante Tagespolitik völlig fern lag.

Doch nicht alle suchten die Nähe zur sozialdemokratischen Partei, sondern hielten sich auf Distanz, entweder weil sie sich aus Parteipolitik gänzlich heraushalten wollten oder weil es in der Ersten Republik kein für ihre politische Überzeugung passendes Parteiangebot gab. Zudem spielten divergierende Einschätzungen darüber, ob die Erneuerung einer Gesellschaft über politische und/oder ökonomische Reformen erfolgen könne oder eher über die moralische Erneuerung der Individuen, eine Rolle.[75]

So entstammte Schlick dem Besitzbürgertum und vertrat einen politischen Liberalismus im Sinne eines Linksliberalismus. Ganz ausgeschlossen war für Schlick parteipolitisches Engagement. Besonders deutlich äußerte er sich dazu in einem Schreiben an Hofrat Ganz, mit dem er gegen die Auflösung des *Vereins Ernst Mach* protestierte:

> Ich persönlich würde mich niemals dazu hergeben, Obmann eines Vereins zu sein, welcher politische Zwecke verfolgt. Um mir als Philosoph die Unabhängigkeit meiner Meinung unter allen Umständen zu erhalten, bin ich nie in meinem Leben Mitglied einer Partei gewesen, am allerwenigsten der sozialdemokratischen. Jede parteipolitische Betätigung ist mir äußerst zuwider, und ich muß gestehen, daß es mich innerlich kränken würde, wenn der Verein, dessen Obmann ich bin, gerade wegen einer solchen Betätigung aufgelöst würde. (Schreiben Schlick an Ganz, 2. März 1934; vollständig zitiert in: Stadler 1982a, 196–199, hier 198)

In der Zwischenkriegszeit hatte der Sozial-Liberalismus in Österreich einen besonders schweren Stand, da sich alles auf eine Zweilager-Politik zuspitzte und er auch nicht mit dem „dritten" Lager der Liberal-Deutschnationalen zusammengeworfen werden kann. Dies kommt gut in einer Situationsanalyse von Wilhelm Börner (1882–1951), dem Leiter der *Ethischen Gemeinde,* zum Ausdruck, wenn er anlässlich der ersten Nationalratswahl am 17. Oktober 1920 ein Flugblatt mit dem Titel *An das freisinnige Bürgertum! Ein ernstes Wort zu den bevorstehenden Wahlen!* verfasste und verbreitete. (Zu Börner und der *Ethischen Gemeinde* siehe unten Abschnitt 4.3.3.) Darin heißt es:

Grete Hermann, wie Grelling von Leonard Nelson stark beeinflusst, war beispielsweise im *Internationalen Sozialistischen Kampfbund,* den Nelson mit Minna Specht gegründet hatte, aktiv, dies auch während ihrer Emigrationszeit in London. Nach der Rückkehr in die BRD gestaltete Hermann die Bildungs- und Kulturpolitik der SPD führend mit.

75 Siehe zu dieser Frage auch Russell (1971, 141).

> Wie bei den letzten Wahlen steht auch diesmal wieder das freisinnige Bürgertum vor einer sehr ernsten Entscheidung. Nur zwei Parteien sind so groß und gut organisiert, daß sie von bestimmendem Einfluß auf die Geschicke unseres Landes sein werden: die christlichsoziale und die sozialdemokratische. So schwer auch das Bekenntnis fallen mag, muß doch jeder Einsichtsvolle, Wahrheitsliebende und durch Wünsche und Hoffnungen Unbestechliche zugeben, daß wir neben diesen beiden keine andere politische Gruppe haben, die bei der künftigen Gestaltung Österreichs ausschlaggebend sein könnte. (Börner 1920; zit. n. Kato-Mailáth-Pokorny 2010, 70)

Börner gibt schließlich eine klare Wahlempfehlung für die Sozialdemokraten.

4.3 Engagement in überparteilichen Organisationen

4.3.1 Die Volksbildungsbewegung

Wer sich nicht zu sehr an die sozialdemokratische Partei binden wollte, konnte mit ihr einige gemeinsame Ziele in der Wiener Volksbildungsbewegung zu erreichen suchen. In der Volksbildungsbewegung, die sich aus dem bürgerlichen aufgeklärten Liberalismus entwickelte, trafen sich sozialistisch Gesinnte mit Sozialliberalen in der Idee, allen Bevölkerungsschichten sollte der Zugang zur Bildung offen stehen. Der *Wiener Volksbildungsverein* entstand (nach Vereinen in Graz, Linz und Krems) 1887. In den Jahren 1888 bis 1910 wurde dieser von Friedrich Jodl geleitet, auf den ich weiter unten im Rahmen der Ethischen Bewegung genauer eingehen werde.[76] In der Programmschrift des Wiener Kreises wird Jodl im Zusammenhang mit der Volksbildung auch namentlich angeführt:

> Diesem Geist der Aufklärung ist es zu verdanken, daß Wien in der wissenschaftlich orientierten *Volksbildung* führend gewesen ist. Damals wurde unter Mitwirkung von Victor Adler und Friedrich Jodl der Volksbildungsverein gegründet und weitergeführt; […].
> (Neurath/Hahn/Carnap 1929 [2006, 6])

Neben Jodl war eine zentrale Gestalt der Volksbildungsbewegung der Philosoph, Soziologe und Pädagoge Wilhelm Jerusalem (1854–1923).[77] In seiner *Einleitung in die Philosophie,* die erstmals 1899 erschien und mehrere Überarbeitungen und Übersetzungen in acht Fremdsprachen erfuhr, sprach er sich für eine wissenschaftliche Philosophie aus, die jedoch mehr wäre als Wissenschaft:

---

76 1910–1914 blieb Jodl noch Ehrenpräsident. (Jodl M. 1920, 190)

77 Jerusalem war auch in der *Ethischen Gemeinde* aktiv und übersetzte 1908 das Buch *Der Pragmatismus* von William James ins Deutsche. Als Verdienst des Pragmatismus sieht er, dass dieser die Philosophie dem Leben näher gebracht habe. (Jerusalem 1913, 109) Jerusalem hatte sich 1891 in Wien für Philosophie habilitiert. 1923 wurde er schließlich zum ordentlichen Professor der Philosophie und Pädagogik an der Universität Wien ernannt.

> Den Sinn der Wissenschaft und des Lebens zu deuten, dem menschlichen Wollen neue Impulse zu geben, der schöpferischen Entwicklung, die in unserem Seelenleben sich vollzieht, die grenzenlosen Möglichkeiten zu zeigen, und so ein neues und wirksameres Leben zu schaffen, das ist heute die Aufgabe der Philosophie.
> […]
> Die Wissenschaft ist die Mitte, die Philosophie aber der Anfang und das Ende, das A und das O. Der Philosoph fragt nach dem Ursprung aller lebendigen Kräfte im Menschen, um dann mit Hilfe der Wissenschaft ihr Endziel zu bestimmen. Eine derartige mühevoll erarbeitete Lebensanschauung wird dann ein Glaube und ein Programm. Wissenschaft, Kunst und Religion können dann vielleicht einen Brennpunkt finden in einer solchen dem Leben zugekehrten und lebensfördernden Philosophie. (Jerusalem 1913, 19 f.)

Neben der Aufgabe, die Gesetze der moralischen Beurteilung zu untersuchen, liegt für Jerusalem eine weitere Aufgabe der Ethik ausdrücklich darin, Normen für das moralische Handeln aufzustellen. (Jerusalem 1913, 257) Moral ist für ihn wesentlich sozial:

> *Die moralische Beurteilung ist die Wertschätzung einer sozial bedeutsamen Leistung.*
> Die moralische Beurteilung trägt von Anfang an sozialen Charakter und nimmt deshalb Teil an der sozialen Entwicklung. (Jerusalem 1913, 277)[78]

Seine Wertlehre ist grundsätzlich eudämonistisch, das heißt, sie steht letztlich im Dienste eines glücklichen Lebens:

> Der letzte Grund dafür, daß man etwas für gut hält, kann doch immer nur der sein, daß dadurch die Menschheit gefördert, ihr Leben inhaltsreicher und glücklicher wird. (Jerusalem 1913, 282)

Wie Bartholomäus von Carneri[79] und Jodl kombinierte Jerusalem die Evolutionstheorie Darwins mit einem ethischen Idealismus. (Uebel 2000, 293) Die Moral ist für ihn das höchste Entwicklungsprodukt und ähnlich wie bei Schlick findet sich ein Hang zum Harmonischen. Die Spannung zwischen sozialer Forderung und individueller Neigung verhält sich seiner Auffassung nach folgendermaßen:

---

78 Jerusalem untersuchte die soziologische Dimension der Moral u. a. in Jerusalem 1909. 1907 gründete er mit Max Adler, Rudolf Eisler, Rudolf Goldscheid, Ludo Hartmann, Michael Hainisch, Rosa Mayreder, Josef Redlich und Karl Renner die *Soziologische Gesellschaft*.

79 Bartholomäus von Carneri (1821–1909) war deutsch-liberaler Politiker, Dichter und Philosoph. Er nannte sich schon 1893 „Monist". Sein Buch *Der moderne Mensch* (1891) stellte, so Uebel, geradezu „eine Fibel für verantwortungsbewusste Atheisten" dar. (Uebel 2000, 292) Nicht zuletzt Schlick wurde von Carneri stark beeinflusst.

Unser Sittengesetz ist *autonom,* soweit die *Menschheit, heteronom,* soweit der *einzelne* in Betracht kommt. Dem Individuum steht die Gesamtheit als Autorität gegenüber, vor der er sich zunächst gezwungen beugt, um sich dann freiwillig als ihren Teil zu fühlen und in ihrem Dienste sein eigenes Glück zu finden. (Jerusalem 1913, 284f.)

Die Soziologie tritt bei Jerusalem in den Dienst der Moral, da diese darüber aufklären könne, inwiefern eine bestimmte Gesellschaftsordnung es überhaupt ermögliche, moralisch zu leben. (Jerusalem 1913, 287) Im Unterschied zu Carneri und Jodl war Jerusalem jedoch zurückhaltender, was die Konfrontation mit der katholischen Kirche anbelangt. (Uebel 2000, 293)[80] War er doch selbst Rabbiner.

Die Volksbildungsbewegung strebte wie der Verein *Freie Schule* von Karl Seitz und Otto Glöckel (Uebel 2000, 294f.)[81] eine Erziehung zur Eigenverantwortung und zum selbstständigen Denken an. Jerusalem, der viele Jahre lang als Gymnasialprofessor tätig gewesen war, sah die Aufgaben des Gymnasiums folgendermaßen:

Erziehung zur selbstständigen geistigen Arbeit durch Vermittlung wissenschaftlicher Bildung.[...] Wissenschaftliche Bildung besteht [...] in der durch die Erwerbung positiver Kenntnisse entwickelte Schulung des Geistes, die den jungen Mann fähig macht, frem-

80 Schlick, der Jerusalem nur zwei Semester zum Kollegen hatte, jedoch dessen humanistische Werte teilte, lieferte für die *Neue Freie Presse* 1928 zum fünften Todestag Jerusalems einen Beitrag. Schlick kommt darin auch auf die viel besuchten Vorlesungen zur Einleitung in die Philosophie, die Jerusalem ab 1892/93 in jedem zweiten Wintersemester hielt, zu sprechen. Bemängelt wird von Schlick hingegen Jerusalems psychologische und soziologische Herangehensweise an Fragen der Logik und Erkenntnistheorie. (Schlick 1928 [2008, 137f.]) Jerusalem selbst schrieb eine Reihe feuilletonistischer Beiträge für die *Neue Freie Presse,* die später mit einigen weiteren Beiträgen unter dem Titel *Gedanken und Denker* in zwei Bänden in Buchform erschienen (Jerusalem 1905a und Jerusalem 1925). Unter den 1905 veröffentlichten Beiträgen findet sich „Philosophische Begabung der Frauen“, ein bis dahin nicht im Druck erschienener Vortrag von 1900. Darin führt Jerusalem eine Reihe von Philosophinnen an (Hypatia, Sophia Germain, Christine von Schweden, Harriet Taylor-Mill, Clotilde de Vaux usw.), die für ihn einen Zweifel an der philosophischen Begabung von Frauen als unbegründet erweisen. Nichtsdestoweniger hält Jerusalem an einem Geschlechteressenzialismus fest: „Ein philosophisches System will nicht nur mit dem Verstande erfaßt, es will auch gefühlt sein. Diese Fähigkeit besitzt nur das Weib. Sie vermag eine Weltanschauung mit dem Herzen zu erfassen und zum Gefühl zu entwickeln. [...] Die Fähigkeit selbstloser Hingabe bewirkt endlich, daß die Frau, die einmal sich eine Weltanschauung angeeignet hat, dieser treu bleibt, sich ihr ganz hingibt und dadurch zu ihrem Apostel wird.“ (Jerusalem 1905b, 271f.)

81 Die Programmschrift weist auch auf diese Schulreformbewegung hin, mit der sich der *Verein Ernst Mach* laut Programmschrift im gleichen Geiste weiß. (Neurath/Hahn/Carnap 1929 [2006, 6]) Besonders engagiert waren in der Glöckel'schen Schulreformbewegung, die nun wiederum jedoch sozialdemokratisch ausgerichtet war, Hahn, Zilsel und Neurath. Wie die liberale und sozialdemokratische Volksbildungsbewegung wollte auch diese zur Humanisierung und Demokratisierung der Gesellschaft beitragen. (Vgl. Stadler 1985, 125)

> de Geistesprodukte leicht und richtig zu verstehen, und die in ihm das Bedürfnis zeitigt, sich von den Dingen und Ereignissen der Umwelt wissenschaftlich Rechenschaft zu geben. (Jerusalem 1907 [1986, 611]; zit. n. Uebel 2000, 295 f.)

In Wien wurden schließlich eigene Volksbildungshäuser („Volkshochschulen“) errichtet, sodass es bald einige größere Volksbildungseinrichtungen gab: den Wiener Volksbildungsverein, die Volkshochschule, das Volksheim Ottakring (ab 1901) und die Urania (ab 1897). Der Sozialdemokratie am nächsten stand dabei das Volksheim Ottakring. Auch Personen, die an der Universität keine Chance erhielten oder finanziell ungenügend abgesichert waren, konnten an den Volksbildungseinrichtungen lehren.[82]

Hier waren nicht nur Neurath, Hahn und Zilsel bereit zu wirken, sondern auch die liberaleren Mitglieder wie Kraft, Waismann und Feigl. Auch Rand konnte durch Empfehlung Schlicks in der Volksbildung tätig sein. Hahn wurde 1924 sogar in den Vorstand der Urania gewählt. (Stadler 1997a, 702)

4.3.2 Monistenbund

Der *Österreichische Monistenbund* wurde 1914 von Freidenkerinnen und Freidenkern gegründet. Besonders betrieben wurde dies wiederum von Jodl.[83] Maßgeblich angestoßen wurde diese Gründung jedoch durch den *Deutschen Monistenbund,* der in seinen Anfängen zunächst von Ernst Haeckel und nach diesem von Wilhelm Ostwald geführt wurde.[84] Vom *Deutschen Monistenbund* wurde die philosophische Ansicht übernommen, die Welt bilde eine natürliche Einheit, die sich ausschließlich mithilfe wissenschaftlicher Vernunft erklären ließe. (Näheres dazu siehe Stadler 1982a, 153 ff. und Stadler 1997a, 213 ff.) Verbunden wurde damit nicht zuletzt eine eudämonistische Moralauffassung. In einem Programm des *Deutschen Monistenbundes* der 1920er-Jahre heißt es:

> Was lehrt der Monismus?
> Wahrheit kann nur gefunden werden durch sorgfältiges Beobachten, durch genaues Feststellen von Tatsachen und vernünftiges Denken. Es ist Aufgabe der Wissenschaft, festzustellen, was wirklich ist. Es gibt kein Mittel neben oder über dem wissenschaftlichen Denken, um zur Wahrheit zu gelangen. Der Monismus lehnt alle angeblichen Wahrheiten, die durch „Erleben“ oder „inneres Schauen“ gefunden sind, und deren Kontrolle durch wissenschaftliche Methoden unmöglich ist, als Täuschungen und Illusionen ab.

---

82 Siehe u.a.: http://www.adulteducation.at/de/historiografie und http://www.dasrotewien.at/

83 Jodl sprach bereits 1911 beim ersten internationalen Monistenkongress in Hamburg. (Siehe Jodl 1911)

84 Ostwald war von 1902 bis 1921 Herausgeber der *Annalen der Naturphilosophie,* in deren letzter Nummer Wittgensteins *Tractatus* erschien. Zum *Deutschen Monistenbund* und dessen Kontext siehe auch Lübbe 1963, Dritter Teil: „Weltverbesserung aus ‚wissenschaftlicher‘ Weltanschauung“, 124–170.

> Was erstrebt der Monismus?
> Die Wissenschaft soll Führerin des Lebens des Einzelnen und der Gesellschaft werden. Verbreitung wissenschaftlicher Kenntnisse u. wissenschaftlichen Denkens. Beherrschung der Natur durch den Menschen. Bewußte und planmäßige Ausarbeitung der Staatenordnung, der Wirtschaft, des Geschlechtslebens, der Erziehung. Erforschung der Ursachen der menschlichen Leiden und Bekämpfung derselben. Bewußte und planmäßige Pflege der Lebenskunst, zur Bereicherung des persönlichen Lebens u. zur Erfüllung des menschlichen Daseins mit Freude. Der Monismus leugnet, daß es Zwecke für das menschliche Handeln gibt, die wertvoller sind als menschliche Wohlfahrt. Wenn es auch nicht möglich sein sollte, die Erde zum Paradies für den Menschen zu machen, so ist es sicher möglich zu verhindern, daß die Erde für den Menschen zur Hölle wird.
> Was lehnt der Monismus ab?
> Die kirchlichen Organisationen (Bekämpfung durch Kirchenaustritt), die kirchlichen Lehren (z.B. die Lehren vom Dasein Gottes, von dem Vorhandensein einer übersinnlichen Welt, von der Unsterblichkeit), die gesamte kirchliche Lebensauffassung (die Lehren von der Sünde und der Notwendigkeit der Erlösung). Die Geheimwissenschaften, Spiritismus, Theosophie, Anthroposophie. Jede Philosophie, die auf Mystik, Hellsehen, Intuition, innerem Erleben beruht. (Mitteilungen der „Vereinigung der arbeitenden Frauen", Jänner 1920, Nr. 2, Deutscher Monistenbund, Ortgruppe Leipzig; zit. n. Stadler 1982a, 158 f.)

Der Monistenbund war eine Vereinigung, die auf der Grundlage philosophischer und moralischer Positionen politisch vor allem durch ihre Opposition zu kirchlichen Organisationen hervortrat. Mit dem offiziellen Standpunkt war, was besonders für das katholisch (mit-)regierte Österreich von besonderer Brisanz war, ein starker Antiklerikalismus verbunden. Tagespolitisch wurde dies durch den Aufruf zum Kirchenaustritt vertreten. Allgemein waren die Monistinnen und Monisten vor allem im Justiz-, Schul- und Fürsorgewesen sowie der Antialkohol- und Frauenbewegung aktiv. (Stadler 1982a, 156)

Als besonders aktiv trat im Monistenbund neben Jodl der hier ebenfalls zu erwähnende Rudolf Goldscheid (1870–1931) hervor. Goldscheid, der in Berlin (ohne Abschluss) Nationalökonomie, Philosophie und Soziologie studiert hatte, wurde bereits 1911 Mitglied des *Deutschen Monistenbundes.* Ab 1912 war er für fünf Jahre Präsident des *Österreichischen Monistenbundes.* Goldscheid gilt als Begründer der Finanzsoziologie (Goldscheid 1917), die sich mit den gesellschaftlichen Wirkungen der staatlichen Finanzverwaltung befasst. Er setzte sich zudem für die sogenannte Menschenökonomie ein, die eine biologische und kulturelle Höherentwicklung der Menschheit zum Ziel hatte (Goldscheid 1908 und 1914), obwohl er gleichzeitig den Sozialdarwinismus ablehnte und sich wie Herbert Spencer an Jean-Baptiste Lamarcks Evolutionstheorie orientierte. Führend aktiv war Goldscheid darüber hinaus in der *Österreichischen* und der *Deutschen Liga für Menschenrechte.* Nicht zuletzt für das Themengebiet der vorliegenden

Untersuchung von besonderem Interesse war Goldscheid darüber hinaus Mitglied in der *Ethischen Gemeinde.* (Stadler 1982a, 155)[85]

Zahlreiche Mitglieder des Wiener Kreises standen dem Monistenbund nahe bzw. konnten dort ihre gemeinsame Basis finden. Als Referenten im Monistenbund traten Schlick, Neurath und Feigl auf. Schlick referierte 1921 vor dem *Deutschen Monistenbund* über den Sinn des Lebens. Aus dem Vortrag ging 1927 eine gleichnamige Publikation hervor, auf die ich im Schlick-Kapitel ausführlicher zu sprechen kommen werde. Zudem wurde seine *Allgemeine Erkenntnislehre* (1918) als wissenschaftliche Begründung für eine monistische Lebenseinstellung betrachtet. (Stadler 1997a, 216) Neurath war 1923 und 1925 im Vortragsprogramm angekündigt, und zwar über „Gott in der Geschichte". (Stadler 1982a, 158) Neurath stand sowohl den Monistinnen und Monisten als auch den Freidenkerinnen und Freidenkern insgesamt jedoch zunehmend skeptisch gegenüber:

> Es ist kein erfreulicher Anblick, wenn die modern aufgeputzten Lehren der Halbtheologen und Schulphilosophen von Freidenkern, Monisten und anderen Gegnern mit altmodischen Argumenten bekämpft werden, die vor einer Generation schon recht matt und lahm waren. Oft verläuft eine Auseinandersetzung zwischen modernisierter Reaktion und altmodischem Freidenkertum so, daß der eine den Bock melkt, der andere aber das Sieb unterhält. (Neurath 1932 [1981b, 573])

Die altmodischen Freidenkerinnen und Freidenker im Monistenbund würden der Wirksamkeit einer modernen Bekämpfung von metaphysischen Lehren, die hier wohl gemeint waren, also nichts hinzufügen oder sogar deren Wirkung einschränken, indem sie sie ins Leere laufen ließen. Feigl, der der Sozialdemokratie ferner und auch philosophisch Schlick viel näher stand, wie in den Kapiteln über diese ausführlich zu lesen sein wird, referierte hingegen noch 1930 über „Naturgesetz und Willensfreiheit" im Monistenbund. (Stadler 1997a, 217)

Stadler betont einerseits die Überlappung von wissenschaftlicher Weltauffassung und Monismus, weist aber auch darauf hin, dass der Wiener Kreis den modernsten Stand der Naturwissenschaften und der Mathematik sowie Logik berücksichtigt und damit die populärwissenschaftliche Fundierung des Monismus überwunden habe. Jedenfalls führt Carnap (ebenso wie Popper) den Monismus als Ausgangspunkt und Motivationshintergrund für seine intellektuelle Entwicklung an. (Stadler 1997a, 217 f.) Im Unterschied zum Freidenkerbund war der Monistenbund weniger an die sozialdemokratische Partei angebunden.

---

85 Goldscheid gründete 1909 in Berlin mit Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber die *Deutsche Gesellschaft für Soziologie.* Zu Goldscheid siehe jüngst *Rudolf Goldscheid. Finanzsoziologie und ethische Sozialwissenschaft* von Wolfgang Fritz und Gertraude Mikl-Horke 2007.

4.3.3 Die Ethische Bewegung

Einige Mitglieder des Wiener Kreises, allen voran Schlick, aber auch Carnap und Kraft, engagierten sich im Rahmen der *Ethischen Gemeinde,* die sich in der Tradition der ethischen Kulturbewegung und der ethischen Gesellschaften um eine moralische Erneuerung der Gesellschaft bemühte und dabei in der Zwischenkriegszeit nicht so unpolitisch war, wie vielfach angenommen (siehe Kato-Mailáth-Pokorny 2010). Schlick gehörte seit 1926 dem Ausschuss der *Ethischen Gemeinde* an und referierte dort zum Beispiel 1928 über „Ethik der Pflicht und Ethik der Güte".[86] Börner, der Leiter der Gemeinde nach Jodls Tod 1914, sollte Schlick 1936 in einem Brief an die Witwe vor allem als würdigen Nachfolger Jodls und für seine (bzw. beider) „Harmonie zwischen ethischer Theorie und ethischer Praxis" würdigen. (Börner an Blanche Schlick, 24. Juni 1936, Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 127/#Boe–1) Zu den Mitgliedern und Förderern zählten zudem (ab 1927) Carnap[87] und später Kraft[88]. (Stadler 1982a, 164)

Die *Ethische Gemeinde* war Teil der Ethischen Bewegung, die 1876 in den Vereinigten Staaten entstanden war. Im Laufe der 1890er-Jahre wurde eine Reihe von Gesellschaften vor allem in den USA, Großbritannien,[89] Deutschland[90] und Österreich gegründet. Initiator und einflussreiches Gründungsmitglied der *Österreichischen Gesellschaft für Ethische Kultur,* die 1895 in Wien gegründet wurde und vor allem von Männern und Frauen des liberalen Bürgertums getragen wurde, war Jodl.[91] Zu den Gründungsmitgliedern zählen

86 Eine Einladung zum Vortrag am 31. Jänner 1928 befindet sich im Schlick-Nachlass unter Inv.-Nr. 86, C. 30–4.

87 Laut *Mitteilungen der Ethischen Gemeinde* 11, Mai 1927, 125 (Mitgliederstand).

88 „Ihrem Wunsche gemäß erlaube ich mir, Ihnen beiliegend einen Erlagschein der Ethischen Gemeinde zu senden […]." (W. Eckstein an Kraft, 6. März 1929; Nachlass Victor Kraft; zit. n. Stadler 1982a, 265)

89 In England war Henry Sidgwick führend beteiligt (vgl. Sidgwicks *Practical Ethics. A Collection of Addresses and Essays* aus dem Jahre 1898).

90 In Deutschland war neben Jodl Georg von Gižycki treibende Kraft. Auch Tönnies, früher Mentor Neuraths, war in der Bewegung aktiv. Jodl trug die immer stärkere sozialistische Ausrichtung der *Deutschen Gesellschaft für Ethische Kultur* jedoch nicht mit und hatte vor allem mit Gižyckis Ehefrau, der Frauenrechtsaktivistin und Sozialistin Lily Braun, Meinungsverschiedenheiten. Lily Braun (noch unter dem Namen v. Gižycki) war in Deutschland Mitherausgeberin der Zeitschrift *Ethische Kultur* und engagierte sich in der *Ethischen Gesellschaft,* in der sie u. a. Vorträge über das Frauenwahlrecht hielt. Nach einer Begegnung mit Friedrich Engels trat sie in die SPD ein. Nach dem Tod ihres Mannes 1895 und der Heirat 1896 mit Heinrich Braun widmete sie sich ausschließlich der sozialdemokratischen Frauenbewegung. Die Führerin der sozialdemokratischen Frauenbewegung, Clara Zetkin, hielt ihre Ansichten jedoch nicht für radikal genug. 1901 veröffentlichte Braun die wissenschaftliche Monografie *Die Frauenfrage, ihre geschichtliche Entwicklung und ihre wirtschaftliche Seite* und zog sich in der Folgezeit von der Parteiarbeit zurück. (http://www.zeno.org/Literatur/M/Braun,+Lily/Biographie)

91 *Monistenbund* und *Ethische Gemeinde* wurden von Freimaurer-Logen gegründet. (Stadler 1997a, 211) Da Jodl sowohl der Volksbildungsbewegung, dem *Monistenbund* als auch der *Ethischen Gesellschaft* angehörte, sieht Uebel in ihm die zentrale Figur dieses Netzwerkes. (Uebel 2000, 293)

u.a. Marianne Hainisch, Wilhelm Jerusalem, Rosa Mayreder,[92] Julius Ofner und Artur Gundaccar Freiherr von Suttner. (Frey 1962, 1) Veranstaltungen und Vorträge widmeten sich u.a. der sozialen Lage von Arbeiterinnen und Arbeitern sowie jener der Dienstbotinnen und Dienstboten, ebenso der Entlohnung von Frauen, der Kindererziehung und Schundliteratur. Laut Satzung ging es um die Unterstützung aller im ethischen Interesse gelegenen Reformen der gesellschaftlichen Zustände. In § 1 der Satzung – Zweck der Gesellschaft – heißt es hierzu:

> Die Ethische Gesellschaft bezweckt, den Sinn für die ethischen Forderungen, d.i. für die Förderung der Wahrhaftigkeit der Gerechtigkeit und der Menschenliebe zu wecken, zu schärfen und zu fruchtbarer Betätigung zu bringen und solchermaßen möglichst viele Menschen guten Willens im Bewusstsein gemeinsamer ethischer Ziele und in der Erfüllung bestimmter ethischer Aufgaben zu vereinigen. Politische Tätigkeit ist ausgeschlossen.

Es wird hier dem moralischen Engagement viel Raum eingeräumt, ohne bereits als politische Tätigkeit verstanden zu werden.

Jodl war, in München geboren, katholisch erzogen worden, jedoch zunehmend von religiösem Zweifel erfüllt. Laut Georg Gimpl wurden ihm aufgrund dieser religiös-kritischen Haltung in den Jahren 1882 und 1888 die ihm fast zugesicherte Professur in Würzburg und 1889 eine Professur in München vonseiten des Ministeriums verwehrt. (Gimpl 1990, 12 f.) Neben seinen theoretischen Arbeiten zur Kulturgeschichte und Ethik war er als sozial-liberaler kulturpolitischer Aufklärer tätig, zunächst während einer Professur in Prag (1885–1896) und schließlich von seiner Berufung bis zu seinem Tode in Wien (1896–1914).[93] Ausführlich nahm er zu moralischen, politischen und pädagogischen Auseinandersetzungen seiner Zeit Stellung.[94] Zum Sozialismus blieb Jodl zeitlebens auf Distanz:

> Daß ethische Kultur der Individuen und Reform der sozialen Zustände einander wechselseitig fordern und bedingen: dies ist die allgemeine Überzeugung, welche die „Ethischen Gesellschaften“ ins Leben gerufen hat und ihnen die Richtung ihrer Tätigkeit vorschreibt; daß der Begriff einer ethischen Kultur eine sozialistische Rechtsordnung fordere und seine Verwirklichung nur auf deren Boden möglich sei: dies ist die individuelle Meinung einer Gruppe, […]. (Jodl 1895 [1916, 421 f.])

92 Zu Rosa Mayreder siehe Siegetsleitner 2013.

93 Jodl wurde von der Fakultät bereits als Nachfolger vorgeschlagen, als der Lehrstuhl Brentanos vakant wurde. Es wurde jedoch Mach berufen. Dieser setzte sich später selbst, als die Professur Zimmermanns frei wurde, für Jodl ein. Als Professor war Jodl der Doktorvater Otto Weiningers, dessen Dissertation *Geschlecht und Charakter* (Weininger 1903) er trotz massiver Vorbehalte approbierte. (Stachel 2003, 11)

94 Die Beiträge wurden in *Vom Lebenswege,* herausgegeben in zwei Bänden (Jodl 1916 und 1917), publiziert. Der erste Band seiner zweibändigen *Geschichte der Ethik* war bereits 1882 erschienen, 1889 folgte der zweite.

Zu dieser Gruppe zählte Jodl nicht, was jedoch den späteren Leiter der *Ethischen Gemeinde,* Börner, nicht daran hindern wird, 1920 eine Wahlempfehlung für die *Sozialdemokratische Arbeiterpartei* abzugeben, wie wir oben gesehen haben.

In einem Vortrag über „Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland", den Jodl 1893 hielt und der 1908 in der Reihe *Bibliothek der Aufklärung* des *Neuen Frankfurter Verlages* veröffentlicht wurde, nennt er die wesentlichen Zielsetzungen der Bewegung. Die Bewegung sei

> eine Gesellschaft von Männern und Frauen, in welcher man über die höchsten praktischen Fragen des Lebens mit Ernst verhandelt, in welcher man Erfahrungen austauscht, in welcher man zum Nachdenken angeleitet wird und dann und wann ein kräftiges Wort der Begeisterung vernimmt – […]. (Jodl 1893 [1917, 202 f.])

Bewusst wurde der Terminus „ethisch" für den Namen der Bewegung gewählt, da sowohl „sittlich" als auch „moralisch" im deutschen Sprachgebrauch abgegriffen klangen und „moralisch" zudem einen pedantischen Beiklang führte. (Jodl 1893 [1917, 196]) Die Ablöse von „moralisch" oder gar „sittlich" durch „ethisch" für die lebensweltliche Praxis ist also nicht neueren Datums. Auch die damit verbundene Verwechslungsgefahr nicht, wenngleich damals (wie heute) eine Äquivokation von manchen gerne in Kauf genommen wurde. „Ethik" wurde schon zu jener Zeit für die Nennung der wissenschaftlichen Disziplin verwendet. Und an diese sollte, so Jodl in seinem Vortrag, angeknüpft werden. Die Ethische Bewegung wollte die Inhalte der wissenschaftlichen Disziplin praktisch nutzbar und weiten Kreisen zugänglich machen. Im 19. Jahrhundert hätten für die Verbindung von Ethik mit dem Leben schon Friedrich A. Lange, Ernst Laas, Rudolf von Jhering, Gustav Schmoller, Georg von Gižycki, Friedrich Paulsen und Harald Höffding gearbeitet. Es sei notwendig, die Ethik im Einklang mit dem Geiste der modernen Wissenschaft neu zu begründen. Die moralische Dimension spiele für diese Bewegung im privaten und gesellschaftlichen Leben eine zentrale Rolle. So gehe es bei jeder Frage des Gemeinwohls im Hintergrund um Sozialethik. (Jodl 1893 [1917, 200]) Der Bewegung konnte sich jede Person anschließen, die die Überzeugung teilte, es gebe ein Menschlich-Gutes, das durch Vernunft zu erkennen sei und durch den menschlichen Willen verwirklicht werden könne. Als einzige Autoritäten waren Erfahrung und praktische Vernunft zugelassen. (Jodl 1893 [1917, 211]) Das Vertrauen in die praktische Vernunft war bei Jodl wie in dieser Bewegung insgesamt noch sehr stark.[95]

In einem Beitrag zum *International Journal of Ethics* mit dem Titel *Über den Begriff des sittlichen Fortschritts* setzt sich Jodl 1891 mit dem Umstand auseinander, dass die Moral (bei Jodl: Ethik) von den einen, die sie als antiquiert und statisch betrachten, belächelt werde und von den anderen einer Autorität überantwortet würde. Für Jodl ist die Moral weder statisch noch dürfe sie einer Autorität wie der Katholischen Kirche überlassen wer-

95 Felix Adler, der Gründer der amerikanischen Bewegung, war Kantianer.

den. Auch wenn der Einzelne in ein fertiges Werte- und Normensystem hineingeboren werde, so sei die Moral als Normensystem zwischen Individuum und Gesellschaft dennoch historisch bedingt und mithin wandelbar. Zweck der Moral sei es, sowohl das Wohl des Einzelnen als auch der Gemeinschaft zu gewährleisten. Im Kulturpessimismus und den Klagen über einen Verfall moralischer Werte (eine Generation vor ihm durch sportliche Betätigung und Studium der Frauen befürchtet)[96] sieht Jodl eine gewisse „Altersgrämlichkeit, welche sich in jeder Generation wiederholt und durchaus subjektive Stimmungen mit objektiven Tatsachen der Sittengeschichte verwechselt" (Jodl 1891 [1917, 19]).

Die Philosophie habe, so Jodl in einem Brief an Alexios Meinong, in der moralischen Erneuerung der Gesellschaft ihren Beitrag zu leisten:

> Hier liegen für mich die höchsten Aufgaben der heutigen Philosophie, die in eminentem Sinne Kulturaufgaben sind; denn unsere Kultur, das ist meine feste Überzeugung, ist am Anfang des Endes angelangt, wenn es nicht gelingt, im Gegensatz zum praktischen Materialismus einerseits und dem Kirchentum andererseits einen rationalistisch klar durchgebildeten ethischen Idealismus zum Gemeingut weiterer Kreise zu machen, der mit unserer theoretischen Weltsicht nicht im Widerspruch steht und doch über das bloss gegebene Tatsächliche […] hinausstrebt. (Jodl an Alexios Meinong, Mitte 1886; zit. n. Stachel 2003, 14)

Jodl war der Überzeugung, dieses Menschlich-Moralische könne verschiedene Gruppierungen der Gesellschaft vereinen, besonders auch die Ungläubigen und Gläubigen verschiedenster religiöser Bewegungen, obwohl es der Bewegung nicht um eine Bekämpfung der Kirche oder des religiösen Glaubens gehe. Sie wolle mit den Kirchen im Bunde bei der Humanisierung tätig sein. (Jodl 1893 [1917, 210]) Jodl war der Überzeugung, das Moralische müsse zur Sprache gebracht werden und die zunächst ökonomische und späterhin gesellschaftliche Lehre vom allein selig machenden Egoismus habe sich als wissenschaftlicher Aberglaube erwiesen. Diese habe nur zu einer rasch ansteigenden Ungleichheit geführt und die Charaktere der oben und der unten verschlechtert. Oben hätte es beispielsweise zu Geldgier geführt, unten zu Stumpfsinn, Brutalität und Alkoholismus. (Jodl 1893 [1917, 198 f.])

Vor diesem Hintergrund trat die Bewegung und insbesondere Jodl für weltlichen Moralunterricht ein. Als Lueger Bürgermeister von Wien wurde und der klerikale Einfluss auf das Schulwesen und die Universitäten nach einer liberaleren Periode wieder zunahm, verfasste Jodl eine Reihe von Stellungsnahmen gegen die christlich-soziale Partei. Er ver-

96 „Und sehen wir nur auf die Entwicklung der Frauenfrage! Wenn man unsere Großmütter in die Hörsäle blicken lassen könnte, wo die Studentin friedlich neben dem Studenten sitzt: sie würden den Ausbruch eines Zeitalters der tiefsten Sittenlosigkeit prophezeien und zum mindesten verkünden, daß ein Mädchen, welches erst so tief gesunken sei, sich unter die Studenten zu setzen, jedenfalls für einen anständigen Bewerber keine passende Partie mehr sei." (Jodl 1891 [1917, 19])

trat nicht nur die Ansichten Ludwig Feuerbachs, sondern gab zwischen 1903 und 1911 gemeinsam mit Wilhelm Bolin eine Gesamtausgabe der Werke Feuerbachs heraus.

Erkenntnistheoretisch war Jodl Realist und grenzte sich sowohl von seinem Vorgänger auf der Wiener Lehrkanzel Brentano als auch von seinem Kollegen Mach ab. Dem falschen erkenntnistheoretischen Idealismus stellte er den in seinen Augen richtigen ethischen (moralischen) Idealismus gegenüber:

> Der wahre Idealismus glaubt an die Idee der Güte, der Gerechtigkeit, der Harmonie: sie sind ihm wirklich, d.h. wirkende Kräfte, wenn nur wir daran glauben und sie zur Richtschnur unseres theoretischen und praktischen Verhaltens machen […].
> *Sich der Natur gegenüber zu stellen als ganzer Mensch, ohne jeden Mittler außer dem eigenen mutigen Willen:* im Erkennen *Realist,* im Handeln *Idealist,* das soll der *Lebensgrundsatz des modernen Menschen* sein. (Jodl 1920, 184 f.)

In Ablehnung theologischer und vor allem kirchlicher Vorgaben vertrat Jodl, jeder Mensch müsse sich die moralischen Ideale selbst setzen. In seiner *Geschichte der Ethik* heißt es im Zusammenhang mit Feuerbachs Ethik:

> Indem der Atheismus das theologische „Über" dem Menschen aufhebt, hebt er doch nicht auch das moralische und natürliche „Über" auf. Das moralische „Über" ist das Ideal, das sich jeder Mensch setzen muß, um etwas Tüchtiges zu werden; aber dieses Ideal ist und muß sein ein menschliches Ideal und Ziel. (Jodl 1889, 279)

Jodl vertritt in seiner Ethik nicht nur inhaltlich eine humanistische Moral, sondern auch ein humanistisches Menschenbild der Charakterbildung. Dieses Selbstsetzen ist für Jodl ein aktives Tun, zu dem durchaus direkt angeleitet werden kann. Er trat deshalb auch aus diesem Grunde für einen Ethikunterricht ein.

Die Inhalte seiner Moral lassen sich jedenfalls nicht auf einen oberflächlichen Utilitarismus verkürzen:

> Wenn so der soziale Eudämonismus zu seinem Rechte gekommen ist […] dann, aber auch nur dann, kann man den Menschen deutlich machen, dass das Genießen der Güter höchstes nicht ist; dass höchstes Menschentum nicht im Genusse, sondern in der zwecksetzenden Tätigkeit und ihren Erfolgen liegt; dass, von diesem Gedanken aus betrachtet, Wohlfahrt nur als Mittel zum Zweck, nicht als Selbstzweck angesehen werden kann. […], Wohlhabenheit als Weg zu innerem Reichtum! (Jodl 1911, 27 f.; zit. n. Uebel 2000, 298 f.)

Im *International Journal of Ethics,* wie die heutige Zeitschrift *Ethics* zunächst hieß, publizierte Jodl nicht nur, sondern die Gründung dieser Zeitschrift im Jahr 1890 geht direkt auf die Ethische Bewegung zurück. Sowohl Gižycki als auch Jodl waren im ersten Her-

ausgeberkomitee der Zeitschrift vertreten. Mit ihnen waren im Komitee: Stanton Coit, J.S. Mackenzie, J.H. Muirhead, Felix Adler und Josiah Royce. Wie in einem Beitrag zur Geschichte der Zeitschrift im Jahre 1923 anlässlich des Wechsels der Zeitschrift zur University of Chicago Press festgehalten wurde, verdankt sich die Zeitschrift einem zunehmenden Interesse an „ethical thought and ethical practice", das sich u.a. an der Etablierung Ethischer Gesellschaften in mehreren großen Städten zeigte („The Future of the Journal" 1923, 1). Adler hatte als Erster eine solche Gesellschaft in New York gegründet. Coit arbeitete zunächst mit Adler in New York, bevor er 1888 in London „minister" der *South Place Ethical Society* wurde.[97] Die ersten Ausgaben der Zeitschrift enthielten mehrere Beiträge von Sidgwick, William Salter sowie Helen und Bernard Bosanquet,[98] die in der *London Ethical Society* aktiv waren.

Als Ziele der Zeitschrift *Ethics* galten:

1. To promote the study of ethics and of other sciences, in so far as they bear directly upon conduct.
2. To discuss special moral problems suggested by the growing complexity of modern life.
3. To provide a medium for the criticism of art, literature, and politics, from the point of view of their effect upon national and individual character.
4. To provide information concerning practical work of an educative and moralizing kind, which is conducted on a non-dogmatic basis. („The Future of the Journal" 1923, 4)

Einem Beitrag von Jodl über Gižycki ist zu entnehmen, dass ursprünglich auch eine deutsche Ausgabe von *Ethics* geplant war:

> Die zunächst in einem engen Kreise gewonnene Einigkeit über theoretische und praktische Aufgaben der Ethik sollte in einer internationalen Zeitschrift ihren Ausdruck finden, welche auch im Herbste 1890 ins Leben trat, freilich nach einem engeren Plane, als ursprünglich beabsichtigt war. Das gleichzeitige Erscheinen einer englischen und einer deutschen Ausgabe des „International Journal of Ethics" erwies sich als undurchführbar, die Wirkung des englischen Journals auf Deutschland als gering; die Mitarbeit deutscher Gelehrter blieb spärlich und vereinzelt. (Jodl 1895 [1916, 419])

97 Es war Coit, der 1909 *The Subjection of Women* von John Stuart Mill und Harriet Taylor-Mill neu herausgab. (Die Autorenschaft ist nicht mit Sicherheit geklärt. Als Autor wird meist nur Mill genannt; Mill 1869.)

98 Bernard Bosanquet war ein frühes Mitglied der *Aristotelian Society*. Von 1894–1898 amtierte er als deren Präsident. Er wirkte als ein aktiver Liberaler, der in den 1910er-Jahren die Labour Party unterstützte. Der Staat hatte seiner Auffassung nach eine wichtige Rolle für das soziale Wohlergehen zu spielen. Zum Kreis seiner Adressatinnen und Adressaten zählten nicht nur Philosophinnen und Philosophen, sondern auch in Sozialarbeit und Politik Tätige. (Sweet 2008)

1923 wurde die inhaltliche Ausrichtung der Zeitschrift bestätigt, jedoch ausdrücklich eine räumliche Beschränkung auf englischsprachige Länder vorgenommen:

> […] it is believed that a journal of international character performs a highly important function by presenting in every number articles from both sides of the ocean, and by keeping its readers informed of the important literature appearing in English-speaking countries. („The Future of the Journal" 1923, 5)

„International" meinte also vor allem USA und Großbritannien.[99]

Es gab nicht nur eine inhaltliche Ausrichtung auf das, was wir heute als Angewandte Ethik bzw. Applied Ethics bezeichnen, sondern selbst der Ausdruck „applied ethics" war in dieser Bewegung bereits gängig. Es wurde beispielsweise eine Sommerschule zur Angewandten Ethik abgehalten, eine *School of Applied Ethics, Summer Session.*[100]

1919 wurde die *Ethische Gesellschaft* Wiens in *Ethische Gemeinde* umbenannt. Der damalige Leiter der Gesellschaft, Börner,[101] war in dieser Hinsicht Adler, der die Bewegung aus den USA angestoßen hatte, näher als Jodl. Ihm ging es wie der amerikanischen Bewegung mehr um seelsorgliche Tätigkeiten, wenn auch in einem konfessionslosen Sinne. Die eingeführten Sonntagsfeiern mit klassischer Musik und Weihereden waren gut besucht. (Stadler 1997a, 222) Jodl hatte diese „klerikale" Ausrichtung stets abgelehnt:

> Dieses Evangelische, ja Schwärmerische an der Ethischen Bewegung uramerikanischer Prägung war Jodl fremd. Da sich die erste Fassung des Programms zur Gründung der Deutschen Gesellschaft für Ethische Kultur (DGEK), die Jodl von Gizycki 1892 bekam, offensichtlich an amerikanische Unterlagen bzw. Vorbilder hielt, wurde sie von Jodl […] entsprechend kritisiert. (Johnson 1996, 342)

Aber auch Börner wollte neben der seelsorglichen Gemeindearbeit eine Moralisierung von Erziehung und Politik. Auch für ihn galt Politik als angewandte Sozialethik. In der Zwischenkriegszeit kam es sodann zur Annäherung an die *Sozialdemokratische Arbeiterpartei.*[102]

---

99 Die Wochenzeitschrift *Ethische Kultur. Wochenschrift zur Verbreitung ethischer Bestrebungen,* die von 1893 bis 1936 von der *Deutschen Gesellschaft für Ethische Kultur* herausgegeben wurde, beabsichtigte im Unterschied zum *International Journal of Ethics* von vornherein eine volkstümliche Belehrung und freie Diskussion. (Jodl 1895 [1916, 420])

100 Diese wurde 1891 im *International Journal of Ethics,* Band 1 (3), auf den Seiten 385–387 beworben.

101 Börner war von 1906 bis 1909 erster Sekretär des Wiener Volksbildungsvereins gewesen, in dem er sich in der Ersten Republik weiterhin stark engagierte. Er hielt in der Zwischenkriegszeit dort an die 800 Vorträge über Themen von Pazifismus und sittlicher Lebenskunde bis hin zu wissenschaftlicher Philosophie und Menschenkenntnis. (Stadler 1982a, 163) Börner war auch Mitglied im Monistenbund. (Stadler 1982a, 155)

102 Ausführlich hierzu Kato-Mailáth-Pokorny 2010.

Auch wenn in dieser Untersuchung nicht die gesamte Bewegung des Logischen Empirismus betrachtet wird, so sei dennoch erwähnt, dass auch Ayer sich für die *Labour Party* engagierte, sich offiziell zum Atheismus bekannte und von 1965 bis 1970 als Präsident der später sogenannten *British Humanist Association* (BHA) fungierte. Die *British Humanist Association* stellt eine nicht-religiöse moralische Vereinigung dar und existiert unter diesem Namen seit 1967. Sie entstand jedoch durch Umbenennung der 1896 gegründeten *Union of Ethical Societies,* womit auch die BHA direkt aus der Ethischen Bewegung hervorgegangen ist. 1905/06 waren darin 26 Gesellschaften vereinigt, 1921 waren es siebzig. 1968 veröffentlichte Ayer den Sammelband *The Humanist Outlook,* in dessen Einleitung er schrieb:

> In common with other humanists, I believe that the only possible basis for a sound morality is mutual tolerance and respect: tolerance of one another's customs and opinions: respect for one another's rights and feelings; awareness of one another's needs. (Ayer 1968b, 10)

In seiner Darstellung humanistischer Überzeugungen heißt es entsprechend:

> Humanists think: that this world is all we have, and can provide all we need; that we should try to live full and happy lives ourselves and, as part of this, help to make it easier for other people to do the same; that all situations and people deserve to be judged on their merits by standards of reason and humanity; and, that individuality and social co-operation are equally important. (Zitiert auf der Website der *British Humanist Association*)[103]

Die BHA organisiert wie die *Ethische Gemeinde* in Wien in der Zwischenkriegszeit nicht-religiöse Feierlichkeiten für Beerdigungen, Hochzeiten und Namensgebung. Sie ist darüber hinaus Gründungsmitglied der *Norham Foundation,* einer moralischen Beratungsvereinigung, in der die BHA für freiwillige Sterbehilfe und das Recht auf Abtreibung eintrat.

Doch nun zurück nach Wien. Thomas Uebel ist der Erste in der Aufarbeitung der Geschichte des Wiener Kreises, der sich eingehender mit Jodl auseinandersetzt. Bis dahin stand Jodl in dieser Wiederaufarbeitung eindeutig im Schatten Machs. Uebel erscheint es nicht untypisch, dass Jodl mit seiner Feuerbach'schen Prägung „eben im Wien der Jahrhundertwende sein universitäres und volksbildnerisches Wirkungsfeld fand" (Uebel 2000, 108). Er äußert sich jedoch kritisch zur Ethik Jodls und der ähnlich ausgerichteter Denkerinnen und Denker der Wiener Aufklärung um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, die „selbstbewusst das moralische Gewissen der Epoche artikulieren" (Uebel 2000, 291) wollten:

---

103 http://www.humanism.org.uk/humanism/humanist-tradition/20century/Ayer (21. Februar 2012)

> Trotz ihrer Bemühungen um ein evolutionäres Verständnis der Geschichte menschlicher Sittlichkeit und ihrer gleichzeitigen Zurückweisung des Sozialdarwinismus ist aus den Schriften von Friedrich Jodl, Wilhelm Jerusalem und Josef Popper-Lynkeus – drei Bannerträger der Wiener Aufklärung um die Jahrhundertwende – keinesfalls klar ersichtlich, worin die normative Autorität sittlicher (und somit aufklärerischer) Urteile bestand. Allzuoft schrieben diese, als brauchten die Menschen nur durch eine bessere Erziehung in die Lage versetzt zu werden, das Gute so intuitiv zu erkennen, wie es eben nur erkennbar sei: ein solcher ethischer Intuitionismus aber war wegen seiner Nichtnachprüfbarkeit offensichtlich unhaltbar. Der Aufklärungsanspruch der Wiener philosophischen Moderne war somit selbst nicht völlig hinterfragbar. (Uebel 2000, 289 f.)

Ich werde später darauf zurückkommen.

Der aufklärerischen Moderne zugehörig fühlte sich nicht nur Mach, sondern auch Jodl. Man könnte versucht sein, Jodl dem rechten Wiener Kreis zuzuordnen, Mach dem linken. Dies wäre jedoch irreführend. Jodl war beispielsweise auch für Neurath wichtig:

> Moritz Schlick, Rudolf Carnap als führende Vertreter der Wiener Schule des empirischen Rationalismus sind würdige Nachfolger der unentwegten Antimetaphysiker Friedrich Jodl und Ernst Mach, deren Grundeinstellung die meisten Wiener Universitätsprofessoren fremd gegenüberstehen, die mit der Kirche und der Metaphysik ihren Frieden geschlossen haben. (Neurath 1918a [1981a, 297])

Von 1903 bis zu seinem Tode 1912 war Jodl auch Vorsitzender der *Philosophischen Gesellschaft der Universität Wien.* (Uebel 2000, 139). Vor und nach Jodl hatte diese Funktion Alois Höfler inne, dem Jodl zwiespältig gegenüberstand. Jodl wollte nicht, dass Höfler[104] an der Universität lehrt, und schon gar nicht Wissenschaftstheorie. (Uebel 2000, 108) Neurath hielt (wie auch Hahn und Frank) einige seiner frühen Vorträge zu Jodls Zeiten in der *Philosophischen Gesellschaft* (siehe dazu unten im Neurath-Kapitel). Der Bezug zur *Philosophischen Gesellschaft* lief demnach nicht nur über Höfler, sondern auch über Jodl. Die *Philosophische Gesellschaft* dürfte überdies nicht nur durch Höfler geprägt gewesen sein, wie Uebel (2000, 138–142) nahelegt. Zudem ist davon auszugehen, dass die Mitglieder des Ersten Wiener Kreises Jodls Vorlesungen besuchten. (Uebel 2000, 294)

4.3.4 Verein *Allgemeine Nährpflicht*

Der Verein *Allgemeine Nährpflicht* wurde vom Sozialreformer Josef Popper-Lynkeus (1838–1921) gegründet, der stark von Voltaire beeinflusst war, über den er ein eigenes Werk verfasste. Popper-Lynkeus, der Naturwissenschaften studiert hatte und als Ingenieur und

104 Höfler hatte die Philosophische Propädeutik Robert Zimmermanns fortentwickelt. Näheres hierzu siehe Uebel (2000, 110–138).

Konstrukteur tätig gewesen war, ging es um eine systematische Verbindung zwischen politischer Ökonomie, der Wert- und Entscheidungstheorie sowie einer Theorie der Lebensbedingungen. (Stadler 1997a, 223 ff.)

Popper-Lynkeus entwickelte einen Sozialentwurf zwischen Liberalismus und Sozialismus, den er 1912 ausführlich in seinem programmatischen sozialreformerischen Werk *Die Allgemeine Nährpflicht als Lösung der sozialen Frage* präsentierte. Der Verein *Allgemeine Nährpflicht,* der der institutionalisierten Umsetzung dieses Entwurfes gewidmet war und von 1918–1938 existierte,[105] forderte eine Sozialisierung von Nahrung, Obdach und Kleidung, sodass jedes Mitglied eines Gemeinwesens ein Mindestmaß an grundlegenden Gütern erhalten sollte. Jedem sollte eine Mindestlebenslage gesichert werden. Die Verteilung der Naturalien sollte über eine „Nährarmee" erfolgen, an der verpflichtend teilzunehmen war. (Stadler 1997a, 223) In seinem Sozialentwurf war also eine Art Planwirtschaft in Bezug auf Grundgüter enthalten, die insbesondere Neurath anregen sollte.[106] Nicht zuletzt das Konzept der Lebenslage griff Neurath von Popper-Lynkeus auf. (Siehe hierzu das Neurath-Kapitel der vorliegenden Untersuchung) Mitglieder aus dem Wiener Kreis waren neben Neurath auch Schlick und R. v. Mises. (Stadler 1985, 115) Popper-Lynkeus konnte zudem jene aus dem Wiener Kreis binden, die politisch zu liberal waren, um sich der sozialdemokratischen Partei zu sehr zu nähern. Schlick hob im Rahmen einer Denkmalsenthüllung vor allem die moralische Bedeutung Popper-Lynkeus' hervor:

> So wahr Poppers Gedanke ist, daß aller wahre Fortschritt der Menschheit immer von ethischen Gefühlen ausgeht und schließlich immer durch die ethische Wirkung von Einzelnen erzielt wird, so wahr ist er selbst einer von diesen Einzelnen, denen die Menschheit für ihren moralischen Fortschritt zu danken haben wird, und das Standbild dieses Mannes soll stets ein Symbol sein für den Willen zum Fortschreiten in der Veredlung des Menschen und seiner Institutionen. (Schlick 1927b [2008, 73])

Ebenso würdigte Frank Popper-Lynkeus in einem eigenen Beitrag (Frank 1918). Unter Popper-Lynkeus' Anhängern finden sich überdies bekannte Personen wie Albert Einstein, Stefan Zweig, Arthur Schnitzler und Richard Coudenhove-Kalergi[107]. (Stadler 1982a, 121 f.)

Neben der Pflicht des Staates, eine Grundversorgung für alle Bürgerinnen und Bürger zu sichern, forderte Popper-Lynkeus eine Strafrechtsreform hin zu einem Strafrecht, das sich nicht mehr auf das Vergeltungsprinzip stützte, und die Abschaffung der allgemeinen

105 Der Verein gab auch eine Zeitschrift gleichen Namens heraus.

106 In den anderen Bereichen trat Popper-Lynkeus jedoch für die Marktwirtschaft ein, sodass es, wie Stadler (1982a, 165) zu Recht anmerkt, nicht begründet erscheint, wenn Neurath 1919 in einem Brief an Popper-Lynkeus freudig mitteilt: „Ihr Werk wird Wirklichkeit, wir machen Vollsozialisierung." (Neurath an Popper-Lynkeus; zit. n. Stadler 1997a, 224)

107 Der Schriftsteller und Politiker Coudenhove-Kalergi (1894–1972) ist Begründer der Pan-Europa-Bewegung, mit der sich der *Verein Allgemeine Nährpflicht* solidarisierte.

Wehrpflicht. (Stadler 1982a, 128) Popper-Lynkeus verfasste zudem eine ethische Schrift, die er gegen den Vorwurf, zu naiv zu sein, vehement verteidigte.[108] In der Programmschrift des Wiener Kreises heißt es über ihn:

> Neben seinen physikalisch-technischen Leistungen seien hier seine großzügigen, wenn auch unsystematischen philosophischen Betrachtungen erwähnt (1899),[109] sowie sein rationalistischer Wirtschaftsplan (allgemeine Nährpflicht, 1878). Er diente bewußt dem Geist der Aufklärung, wie auch durch sein Buch über Voltaire bezeugt wird. Die Ablehnung der Metaphysik war ihm mit manchen anderen Wiener Soziologen, zum Beispiel mit Rudolf Goldscheid, gemeinsam. (Neurath/Hahn/Carnap 1929 [2006, 8])

Im Wiener Rathauspark findet sich die Büste Popper-Lynkeus' neben jener Machs.

4.4 Wiener Spätaufklärung und weltliche Ethik

In der Wiener Spätaufklärung, die sich in ihrer bürgerlichen Ausrichtung sowohl zur sozialistischen Bewegung als auch zum christlich-sozialen Lager in Distanz hielt (Uebel 2000, 294), lag ein klarer Schwerpunkt auf der Bildungsfrage. So hielt beispielsweise Jodl die Demokratie des Geistes für die notwendige Kehrseite des demokratischen Staates und hielt deshalb die Sorge um gute und billige Bücher für ebenso wichtig wie jene um Wohnung und Nahrungsmittel. (Jodl 1906 [1917, 523]) Nicht nur Jodl bezog sich (wie später Schlick) in seinen Ausführungen zur Bildungsfrage gerne auf Schiller. Der Bezug auf Schillers „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen" fand sich in vielen Schriften der Wiener Aufklärung, wie Uebel anmerkt. In Bildungsfragen „stritt sich das progressive Bürgertum mit Intellektuellen der Arbeiterbewegung um die Erbschaft des deutschen Idealismus" (Uebel 2000, 296 f.).[110] Dabei ging es nicht nur um Fachbildung, sondern Bildung wurde als Bildung zu selbstständigen Persönlichkeiten verstanden und in enger Verbindung zur Moral gesehen. Uebel ortet hier jedoch ein Problem:

> Also Selbstbestimmung auf der einen, überpersönliche Normen auf der anderen Seite: liegt hier keine Spannung vor? Weshalb wird die sittliche Veredelung der Menschheit zu einem scheinbar als verbindlich erachteten Ziel, entspringt dieses Ideal doch scheinbar nur ureigenster Selbstbestimmung? (Uebel 2000, 299)

---

108 Heinrich Löwy beabsichtigte zudem, aus Popper-Lynkeus' Nachlass eine Schrift zur Erkenntnistheorie zu veröffentlichen. (Siehe hierzu Stadler 1982a, 128 f.)

109 Gemeint ist sein 1899 unter dem Pseudonym *Lynkeus* (gr. der Türmer) erschienenes Werk *Phantasien eines Realisten,* das wegen „verderblichen Inhalts" konfisziert wurde und bis 1922 verboten war.

110 Wie im Wiener Kreis wurde nicht die klassische deutsche Philosophie zur Gänze abgelehnt.

Uebel vermutet, dass der Wiener Aufklärung „die Hoffnung zur Seite gestellt war, dass immer umfangreichere Kenntnis der natur- und kulturgeschichtlichen Vorbedingungen sittlicher Handlung die Konvergenz möglicher ‚vernünftiger' Zielsetzungen bedingt" (Uebel 2000, 300).

Der Zusammenhang zwischen Bildung und Moral kann jedoch verschieden aufgefasst werden. Zum einen kann eine direkte moralische Bildung intendiert sein, welche das Leben der Menschen über eine Moralisierung der Menschen verbessert. Jodl und mit Einschränkung auch Jerusalem (und später Schlick) votierten für diese direkte moralische Bildung über moralische Charakter- und Persönlichkeitsbildung. Zum anderen kann ein eher indirekter Zusammenhang gesehen werden, insofern wissenschaftliche Wissensvermittlung und Denkschulung stärkere Persönlichkeiten heranbilden würden, die ohne direkte moralische Bildung für eine Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen sorgen würden. Dieser Ansicht, die sich bei Jerusalem findet, werden Neurath, Frank und Hahn folgen. Es ist Uebel zuzustimmen, dass die Wiener Spätaufklärung den normativen Grund ihrer weltlichen Ethik schuldig geblieben ist – so die Suche nach einem solchen überhaupt sinnvoll ist – und der nachfolgenden Generation diese Problematik bewusst war (Uebel 2000, 301). Unterschiedliche Antworten auf die Möglichkeit einer Begründung führen auch im Wiener Kreis zu verschiedenen Ansichten über das Verhältnis von Bildung und Moral, von Wissenschaft und Moral.

4.5 Schlussbemerkungen

Die Mitglieder des Wiener Kreises nahmen als Menschen und Bürgerinnen oder Bürger an einem kulturellen, moralischen, politischen Netzwerk teil, das für eine Lebensverbesserung der Menschen eintrat.[111] Bergmann erinnert sich:

> Man nahm diesen Gruppen [anderen Philosophen der Universität; A. S.] gegenüber vielmehr bewußt die Haltung einer „linken" Opposition ein, und wenn man sich auch als Wissenschaftler zu einem besonderen Aktivismus nicht gedrängt sah und politischen Bindungen gegenüber gerne die kritische Freiheit der liberal-radikalen Intelligenz, der man ja nach Herkunft und schichtmäßig auch tatsächlich angehörte, in Anspruch nahm, fühlte man sich doch als Mitkämpfer in einer breiten Front des Fortschritts und war sich, soweit man überhaupt zu historischer Betrachtung neigte, des geistesgeschichtlichen Zusammenhangs mit jeder Aufklärung wohl bewußt. (Bergmann 1936 [2006, 641])

111 Das Engagement fand über diesen institutionellen Rahmen hinaus auf karitativem, „privatem" Wege statt. Von Schlick ist beispielsweise bekannt, dass er ein Waisenheim in Palästina unterstützte. (van de Velde-Schlick 2008, 27)

Die meisten Mitglieder des Wiener Kreises waren wie ihre Bezugspersonen aus der Wiener Spätaufklärung öffentlich engagiert. Sie waren dies wie vor ihnen in England Mill, Bentham oder Sidgwick, von denen in der Analytischen Philosophie nur der analytische Aspekt rezipiert wird. Auch Dewey war nicht nur ein philosophischer Pragmatist, sondern ein öffentlicher Akteur. Dieses öffentliche Engagement, hinter dem eine bestimmte moralische Überzeugung (mit sozialen und politischen Implikationen) stand, dürfte zu einem Gutteil die Wirkung des Wiener Kreises ausgemacht haben. Niko Strobach nennt es mehr ein Kulturphänomen:

> Warum hat der Wiener Kreis so beeindruckt? Wie ruft eine Gruppe von theoretischen Philosophen und Formalwissenschaftlern eine so tiefe *Sympathie* hervor, wie sie z.B. in Manfred Geiers rororo-Bändchen zum Ausdruck kommt? Der Wiener Kreis ist mindestens so sehr ein Kulturphänomen wie ein wissenschaftliches Phänomen. Falls man das überhaupt trennen will. (Strobach 2008, 281)

Für die Schriftstellerin Hilde Spiel wirkte Schlick jedenfalls nicht als theoretischer Philosoph oder Formalwissenschaftler, sondern durch seine moralische Haltung:

> Frühmorgens, im großen Hörsaal der Philosophischen Fakultät, gehen tagtäglich von der Figur eines wahrhaft weisen, wahrhaft guten Menschen Erhellung, Beruhigung, Zuversicht, Lebenslenkung aus. (Spiel 1989, 74)

Die führenden Wiener-Kreis-Mitglieder blickten nicht nur über den Tellerrand ihrer Disziplin, sondern auch über den der Wissenschaft hinaus. In dieser außerphilosophischen Einbettung bestand ein einigendes Band. Naess geht sogar so weit zu sagen:

> Intimate co-operation within the Vienna Circle itself was partly made possible by the fact that most of those concerned with political philosophy were of a liberalist and socialist bent, and thus not bound to any philosophical system such as dialectical materialism. (Naess 1968, 12)

Moral war für die Mitglieder des Wiener Kreises persönlich als Menschen und Bürgerinnen oder Bürger äußerst wichtig. Aber waren sie mit Moral und Ethik auch fachlich als Philosophinnen und Philosophen bzw. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler befasst? Dem werde ich in den folgenden Kapiteln nachgehen.

5. Rudolf Carnap: Individualistischer Dezisionismus und wissenschaftlicher Humanismus

5.1 Einleitung

Wie sehr sich das vorherrschende Verständnis der Konzeption von Ethik und Moral im Wiener Kreis (und des Logischen Empirismus) neben Ausführungen vonseiten Ayers vornehmlich auf solche Carnaps (häufig wiederum in Ayers Interpretation) stützt, ist bereits in vorhergehenden Kapiteln herausgestrichen geworden. Es sind gerade Carnaps Ansichten und die radikale Version Ayers, die gemeinhin als die paradigmatische Konzeption von Ethik und Moral im Wiener Kreis gelten. Schon aus diesem Grunde ist es von besonderem Interesse, der Frage nachzugehen, ob diese herkömmliche Auffassung zumindest berechtigterweise in Carnap einen Kronzeugen findet. Ich werde deshalb diese Untersuchung mit der genaueren Prüfung der Konzeption von Ethik und Moral bei Carnap beginnen.

Wie die Werke vieler anderer Mitglieder des Wiener Kreises laufen auch etliche Schriften Carnaps auf Wert- und Moralfragen hinaus. Diese genauere Prüfung soll Fehlinterpretationen von Carnaps Konzeption offenlegen und solche in Zukunft vermeiden helfen. Auch wenn durchaus kritisch zu fragen ist, wie sach- und problemadäquat sich Carnaps Ausführungen zu Moral und Ethik darstellen, so sollen Carnap dennoch keine Ansichten unterstellt werden, die er so nie oder nur für sehr kurze Zeit vertreten hat. Es geht hier also nicht zuletzt darum, Carnaps Ansichten historisch gerecht zu werden.

Carnap (1891–1970) war nicht von Beginn an bei den Treffen des Schlick-Zirkels dabei und zählt gewissermaßen zur mittleren Generation des Kreises. Er wurde erstmals 1925 zu einem Vortrag nach Wien eingeladen und bekam schließlich eine Stelle als Privatdozent angeboten. (Feigl 1970, XII f.)[112] Im Studienjahr 1925/26 habilitierte sich Carnap mit einer Urfassung des *Logischen Aufbaus der Welt* (im Folgenden: *Aufbau*). Carnap war zweifellos das auf lange Sicht international einflussreichste Mitglied des Wiener Kreises. Er ist mit seinen Arbeiten auf den Gebieten der Logik und Philosophie der Logik, der Sprach- und Wissenschaftsphilosophie sowie der Philosophie der Mathematik zu einer Vaterfigur der überwiegend in den Vereinigten Staaten sich ausbildenden empiristischen, analytischen Philosophie geworden (Hochkeppel 1993, 149), und zwar in jener Ausprägung, die als Kern philosophischer Tätigkeit die Konstruktion von Kunstsprachen sieht.[113] Stegmüller hielt

112 Schlick und Hahn hatten über die Vergabe zu entscheiden. Hahns Votum gab schließlich Carnap den Vorzug vor Reichenbach. (Feigl 1970, XIII)

113 Carnap ist für weite Teile der Analytischen Philosophie sogar *die* Vaterfigur. Seine Geschichte und Entwicklung bildet in der Geschichte der Analytischen Philosophie, wie sie herkömmlich erzählt

Carnap sogar für den bedeutendsten Philosophen der ersten beiden Drittel des 20. Jahrhunderts. (Hochkeppel 1993, 152)[114] In den Ehrbezeugungen, die 1970 kurz nach Carnaps Tod in den *Proceedings of the 1970 Biennial Meeting* der *Philosophy of Science Association* erschienen, wird Carnap von Feigl sogar als „our great master“ bezeichnet. (Feigl 1970, XI)

Wenn vom Wiener Kreis oder dem Logischem Positivismus gesprochen wird, sei üblicherweise Carnap gemeint, so schon Quine:

> The significance of the Vienna Circle, as a concerted movement, can be overestimated. We are told of the evolving doctrine of the Circle when what is really concerned is the doctrine of an individual, usually Carnap. […]
> When one speaks of the Vienna Circle or logical positivism, one thinks primarily of Carnap. We do better to think of him as Carnap. (Quine 1984, 325)

Ich werde hier Quine und den neueren Interpretationen zum Wiener Kreis folgen, insofern ich Carnaps Werk zunächst als das Werk eines individuellen Philosophen behandle. Dieses Werk besteht aus mehr als den technischen Beiträgen zu den eingangs erwähnten Spezialgebieten, denen Carnap seine Achtung in der Analytischen Philosophie verdankt, nämlich „einer Vision, die alle diese Teile zusammenhielt und diese motivierte, eine Vision, deren Wichtigkeit die der einzelnen Teile übertrifft und überdauert“ (Gabriel 2004, 3; Übersetzung A. S.). Diese Vision war vor allem in seinen Ausführungen zu Moral und Ethik einflussreich, denen dieses Kapitel gewidmet ist.

Nach vorherrschender Meinung beschränkt sich Carnaps Beitrag zur Ethik auf „eher beiläufige Bemerkungen zur Metaphysik“ (Mormann 2006, 169), mit denen der Raum für eine philosophische Beschäftigung mit Moral auch schon wieder verschlossen wurde. Dies ist ein voreiliges Urteil, wie insbesondere Thomas Mormann in jüngster Zeit gezeigt hat. Bei näherem Hinsehen nimmt das Thema „Werte“ und mit ihm auch die Moral und Ethik einen höheren Stellenwert ein, als bis vor kurzem erkannt und zugestanden wurde. Es würde sich, so Mormann, keinesfalls um eine „quantité négligeable“ handeln. (Mormann 2006, 169) Dem ist, wie ich in diesem Kapitel ausführen werde, nur beizupflichten.

In diesem Kapitel wird es darum gehen, die bekannten, aber auch die weniger bekannten Ansichten Carnaps in ihrer historischen Entwicklung und im Kontext kritisch darzulegen.

---

wird, einen der Hauptstränge. Die Bedeutung der nachfolgenden Größen wie Putnam, Quine, Davidson und Kripke scheint sich nicht zuletzt danach zu bemessen, für wie bedeutend der von ihnen überwundene Carnap zu gelten hat.

114 Hochkeppel geht soweit zu behaupten, mit Carnap beginne ein bis dahin unbekannter Stil des Philosophierens: „ein philosophisches Teamwork, das dazu anhält, jederzeit zur Preisgabe eigener Thesen bereit zu sein“ (Hochkeppel 1993, 149). Zumindest für Schlick hatte dies aber schon vor Carnap gegolten, und wohl auch für andere frühere Philosophinnen und Philosophen. Carnap selbst schätzte an Russell „die glückliche Gabe, eine Atmosphäre zu schaffen, in der jeder sein Bestes für die gemeinsame Sache gab“ (Carnap 1963a [1993, 55]).

Zunächst werde ich, soweit für meine Belange nötig, untersuchen, mit welchen moralischen und ethischen Ansichten Carnap bereits nach Wien kam und wie bis dahin deren Entwicklung verlaufen war. Welchen Beitrag leistete Carnap zur Ethik? Welche Themen behandelte er? Welche Positionen vertrat er? Wie sieht die Entwicklung seiner Positionen aus?

Zahlreiche Einflüsse prägten diese Entwicklung. Neben den geläufigen Einflüssen durch Philosophen, die selbst der Analytischen Philosophie zugerechnet werden wie Russell und Wittgenstein, werden hier nicht zuletzt auch Einflüsse durch Philosophen des Neukantianismus wie Heinrich Rickert und Bruno Bauch sowie Philosophen der Lebensphilosophie wie Friedrich Nietzsche und Wilhelm Dilthey aufgezeigt werden. Diese Philosophen werden – mit wenigen Ausnahmen – erst seit rund zwei Jahrzehnten mit Carnap in Verbindung gebracht. Ohne diese Denker und weitere historische und kulturelle Entwicklungen der Zeit sowie den persönlichen Umkreis Carnaps zu berücksichtigen, können dessen ethische Ausführungen nicht angemessen verstanden und gewürdigt werden. Erst in diesem Zusammenhang werden beispielsweise die teils heftigen und polemischen Formulierungen Carnaps verständlich.

Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen hier Carnaps veröffentlichte theoretische Beiträge zu Ethik und Moral aus der Zeit des historischen Wiener Kreises: *Der logische Aufbau der Welt* (1928a), *Scheinprobleme in der Philosophie* (1928b), „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache" (1931/32), „Theoretische Fragen und praktische Entscheidungen" (1934a) sowie *Philosophy and Logical Syntax* (1935). Diese werden zur Interpretation und zur Darlegung der weiteren Entwicklung durch Vortragsmanuskripte und weitere Archivquellen ergänzt, wie beispielsweise einem Manuskript zu einem Vortrag mit dem Titel „Wissenschaft und Leben" (1929b). Ausführungen zu früheren Konzeptionen von Ethik und Moral haben insofern hinführenden Charakter.

Die Untersuchung wird zudem nicht bei den Werken der Wiener-Kreis-Periode abrupt abbrechen, sondern auch die weitere Entwicklung kurz nachzeichnen. Aus den späteren Jahren werden vor allem folgende Publikationen berücksichtigt werden: Zum einen ist dies die *Intellektuelle Autobiographie* Carnaps, die in einer gekürzten Version in dem Carnap gewidmeten Band *The Philosophy of Rudolf Carnap* in der von Arthur Schilpp herausgegebenen Reihe *Library of Living Philosophers* publiziert wurde. Diese *Autobiographie* endet mit einem eigenen Kapitel „Werte und praktische Entscheidungen". (Carnap 1963a bzw. dt. Carnap 1993). Zum anderen werde ich auf die ausführlichste Replik Carnaps auf die im Schilpp-Band versammelten Beiträge zu seinen Werken eingehen, nämlich auf die Replik auf Abraham Kaplans Beitrag „Logical Empiricism and Value Judgments" (Carnap 1963b). Dabei folge ich grundsätzlich der Einteilung von Carnaps Wertphilosophie in drei Phasen, wie sie von Mormann vorgenommen wurde: (C1) die neukantianische Phase, (C2) die logisch-empiristische Phase und (C3) die amerikanische Phase. (Mormann 2010b, 88)

5.2 Carnaps Konzeption von Moral und Ethik vor der Wiener-Kreis-Periode

Auch wenn Carnap vielen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen als der kühle, rationale, auf Logik, Mathematik und Physik spezialisierte Kopf erschien,[115] als der er auch ins Gedächtnis der Analytischen Philosophie eingegangen ist, muss hier gleich einleitend festgehalten werden, dass dieses Bild andere Seiten und frühe prägende Einflüsse auf Carnap verdeckt, die erst in den letzten Jahren vermehrt untersucht und herausgestrichen werden und welche für das Verständnis von Carnaps theoretischen Ausführungen zu Moral und Ethik von so grundlegender Wichtigkeit sind, dass sie hier nicht übergangen werden können. Es gilt also zunächst zu klären, mit welcher Konzeption von Moral und Ethik Carnap nach Wien kam und in welchem philosophischen, aber auch persönlichen und historischen Kontext sich diese Ansichten herausgebildet hatten.

5.2.1 Das familiäre Umfeld

Die grundlegenden moralischen Haltungen Carnaps wurden von seiner Familie geprägt, wie er selbst in seiner *Intellektuellen Autobiographie* des Schilpp-Bandes ausführt. Hier war insbesondere seine Mutter, Anna Carnap, von entscheidendem Einfluss. Sie wirkte nicht nur allgemein erzieherisch auf ihre zwei Kinder, sondern unterrichtete diese drei Jahre lang zu Hause. A. Carnap war die Tochter Friedrich Wilhelm Dörpfelds, eines bekannten Reformpädagogen aus der Schule Herbarts. Dörpfeld entwickelte ein Bildungskonzept, in dem er Natur- und Gesellschaftskunde mit religiöser Bildung verband. In diesem Sinne wurde Carnap von seiner Mutter unterrichtet und erzogen.

Für den Pietismus, dem Dörpfeld und A. Carnap nahe standen, stehen nicht geteilte Dogmen, sondern persönliche Haltungen im Mittelpunkt. So berichtet Carnap in seiner *Autobiographie* schon auf der ersten Seite, dass es seiner Mutter in Moral und Religion um Wahrhaftigkeit zu tun war, nicht um dogmatische Inhalte:

> Meine Eltern waren tiefreligiös; ihr Glaube durchdrang ihr ganzes Leben. Meine Mutter pflegte uns einzuprägen, daß das Wesentliche an der Religion nicht so sehr das Bekenntnis zu einem Glauben sei, sondern gute Lebensführung; […]. (Carnap 1963a [1993, 5])

In der ursprünglichen, längeren Version der *Autobiographie,* die nur in gekürzter Form im Schilpp-Band veröffentlicht wurde, erläuterte Carnap ausführlicher:

115 „Was mich an allen empirischen Wissenschaftszweigen außer Physik störte, war der Mangel an Klarheit in den Begriffserklärungen und Gesetzesformulierungen und die zahlreichen ungenügend verknüpften Tatsachen." (Carnap 1963a [1993, 11]) Carnap interessierte sich dennoch für parapsychologische Phänomene. (Patzig 1966, 103) Auch 1963 betont Carnap: "The hypotheses of telepathy and other forms of extra-sensory perceptions, of psychokinesis, and the like, are certainly empirical hypotheses, not fundamentally different from other hypotheses in science." (Carnap 1963e, 876)

> While I grew up, my mother often explained to me that the essential point in religion was not to believe certain things, but to live the right life. And for the decision in all moral questions regarding right and wrong, she referred not to any authority, either the parents or the word of God, but rather to one's own moral insight, the "voice of conscience". This was one of the cornerstones of her brand of Lutheran Protestantism. (Carnap 1957, A8; zit. n. Carus 2007a, 47)

Moral wurde Carnap als etwas vermittelt, dessen letzte Rechtfertigungsinstanz das individuelle Gewissen war. Im Zentrum einer solchen Konzeption zählt die persönliche Integrität als Richtschnur. Moral wurde Carnap somit als ein je individuelles Unternehmen vermittelt, das zwar in seinen Inhalten, jedoch nicht in seiner Konstitution und Rechtfertigung einen sozialen Bezug aufweist. Diese Ansicht stellte nicht nur Carnaps erste Konzeption von Moral dar, sondern wird sich als Grundannahme auch später in Carnaps theoretischem Werk finden.

Zwar wandte sich Carnap als Student entschieden und endgültig von Glaubensfragen ab,[116] da ihm durch Bücher und Gespräche klar wurde, dass „diese Lehren, wörtlich genommen, mit den Forschungsergebnissen der modernen Wissenschaft – [...] – unverträglich waren" (Carnap 1963a [1993, 11]). Zunächst verschwanden die übernatürlichen Züge der religiösen Lehren, sodass Jesus nur mehr ein Mensch unter Menschen war, wenngleich er durch seine humane Moralität eine Führungsfigur blieb. Später gab Carnap auch seinen zwischenzeitlichen Pantheismus und den Glauben an die Unsterblichkeit auf. (Carnap 1963a [1993, 11f.]) Für jemanden, der seine Werte als Gläubiger nur zwischen sich und Gott auszumachen hat, verbleiben Werte nach dem Verlust des Glaubens als rein individuell zu Klärendes. Carnaps moralische Haltung wurde ungeachtet dieser Änderung auf religiösem Gebiet inhaltlich nicht infrage gestellt:

> Die Wandlung und schließliche Preisgabe meiner religiösen Überzeugungen führten aber niemals zu einer nihilistischen Haltung gegenüber Fragen der Moral. Meine moralischen Wertvorstellungen blieben im wesentlichen dieselben wie zuvor. (Carnap 1963a [1993, 14])

Carnap war also nach eigener Aussage nie Amoralist. Welche moralischen Wertvorstellungen waren dies, die sich laut Carnaps eigenem Bekunden schon damals gebildet hatten? Darüber gibt Carnap gleich zu Beginn seiner *Autobiographie* Auskunft:

> Die wichtigste Aufgabe für den Einzelnen scheint mir die Entfaltung seiner Persönlichkeit und die Schaffung fruchtbarer und gesunder Beziehungen zu den Menschen zu sein. Dieses

116 Carnap trat 1920 aus der Kirche aus. (Carus 2007a, 46, Fn. 7) A. Carnap zeigte sich dennoch zeitlebens zuversichtlich, ihr Sohn werde eines Tages zum christlichen Glauben zurückfinden. Mehr noch komme es ohnehin auf die Güte des Herzens und auf Arbeitstreue an. Beides sah sie bei Carnap gegeben. (Flitner 1986, 310)

> Ziel schließt die Aufgabe der Zusammenarbeit bei der Entwicklung der Gesellschaft und schließlich der ganzen Menschheit zu einer Gemeinschaft mit ein, in der jeder die Möglichkeit hat, ein befriedigendes Leben zu führen und an den Kulturgütern teilzuhaben. […] Jeder gibt seinem Leben selbst einen Sinn, indem er sich selbst Aufgaben stellt und sich nach besten Kräften um deren Erfüllung bemüht und all die vielfältigen Aufgaben Einzelner als Teil der großen Aufgabe der Menschheit betrachtet, deren Ziel weit jenseits der begrenzten Zeitspanne des einzelnen Lebens liegt. (Carnap 1963a [1993, 14 f.])

Carnap wird zeitlebens bestrebt bleiben, seinen Teil an dieser humanistischen Aufgabe zu erfüllen, sowohl an sich selbst als auch an der Gesellschaft, und sei es durch Arbeit „auf den eisigen Firnen der Logik", wie es später in der Programmschrift des Wiener Kreises von 1929 heißen wird. (Neurath/Hahn/Carnap 1929 [2006, 27]) In der ursprünglichen Langversion der *Autobiographie* erläutert Carnap selbst, wie er den missionarischen Eifer seiner religiösen Ahnen durchaus beibehielt, wenn auch mit dem Zusatz:

> although […] transferred to secular aims and, in accordance with my more contemplative than active temperament, not expressed in practical activities. (Carnap 1957, A7; zit. n. Carus 2007a, 48)

Carnap selbst war sich also über die bleibenden entscheidenden Einflüsse seines frühen familiären Umfeldes auf seine moralischen und ethischen Ansichten überaus bewusst.

5.2.2 Carnaps intellektuelles Milieu zur Studienzeit in Jena

5.2.2.1 Serakreis und Freistudentenschaft

1909 kam Carnap nach Jena, um dort vor allem Physik und Mathematik zu studieren.[117] Die entsprechende Entfaltung seiner Persönlichkeit und die Schaffung fruchtbarer Beziehungen verwirklichten sich für ihn dort während seiner Studienzeit insbesondere als führendes Mitglied des Serakreises,[118] in dessen Runde man ihn aus heute üblicher Sicht kaum erwarten würde.

In diesem äußerst geselligen Serakreis drückte sich weniger industriell-modernistischer Zukunftsoptimismus aus als romantische Zivilisationskritik, die jedoch trotzdem als moderne integrative Lebensform geübt wurde. In ihm blühte etwas von dem Lebensgefühl

117 Carnap war seinem eigenen Bekunden nach schon in der Schule von der Mathematik begeistert, weil ihre Begriffe so genau waren und es möglich war, „ihre Ergebnisse durch bloßes Denken zu beweisen". Ebenso war er von Latein fasziniert, insofern es eine rationale Struktur aufwies. (Carnap 1963a [1993, 6]) Später war Carnap aufgrund seiner Faszination für Exaktheit an den empirischen Wissenschaften vor allem an der Physik interessiert, weil sich dort Gesetze mit genauen zahlenmäßigen Beziehungen aufstellen ließen. (Carnap 1963a [1993, 10])

118 Carnap war zwei Jahre lang (1913–1915) Führer des Serakreises. (Flitner 1986, 142)

der Jenaer Romantiker wieder auf, wie es in einem Bericht über den Serakreis von Martha Hörmann heißt, aus dem Wilhelm Flitner zitiert. (Flitner 1986, 141) Flitner, ein Mitbegründer der Pädagogik als Universitätsdisziplin und lebenslanger Freund Carnaps aus Jenaer Studienzeiten, beschreibt den Kreis in seinen Erinnerungen (Flitner 1986) ausführlich. Es ging in diesem Kreis, der der Jugendbewegung zugehörte,[119] um Kontakt mit der Natur und dem einfachen Leben, dem Carnaps Vorfahren noch sehr nahe gewesen waren. Der Serakreis wurde von Eugen Diederichs, einem für Kunst und Lebensreform engagierten Jenaer Verleger,[120] geleitet, der zunächst Feste zur Sonnenwende organisiert hatte.[121] Als 1909 die neu gegründete Jenaer Freistudentenschaft (siehe unten) dazukam, bildete sich der Serakreis. In ihm trafen sich junge Studenten und wenige Studentinnen, Mädchen und junge Frauen[122] zu geselligem Tanz[123], Gesang, Theaterspiel, Wanderungen, Fahrten und gemeinsamer Lektüre. (Werner 2003, 285) Die Sonnwendfeiern blieben hierbei ein jährlicher Höhepunkt. Für diese Anlässe wurde sogar eine eigene Tracht erfunden: „Schaube und Barett im Stil mittelalterlicher Scholaren und Minnesänger für die jungen Männer, selbstgefertigte Kleider aus heller Seide oder farbigem Rupfen mit Mieder für die jungen Frauen. Zu festlichen Anlässen herrschte Kranzpflicht.“ (Werner 2003, 124) Schauplatz der Zusammenkünfte wurde sehr bald Carnaps Rosengarten des Carnap-Dörpfeld'schen Hauses am Kernberg. (Flitner 1986, 142, 145)[124]

119 Walter Laqueur stellt in einer historischen Studie zu dieser Bewegung die vielen Gruppen, Umbrüche und Strömungen dar, in der es vielerlei Spannungen gab (u.a. in Fragen des Verhältnisses von Männern und Frauen oder der Akzeptanz von Homosexualität), die jedoch insgesamt sehr einflussreich war: „Denn die Jugendbewegung war in ihrer Art ein Mikrokosmos des Deutschland des zwanzigsten Jahrhunderts. Es gibt nur wenige führende Politiker und noch weniger führende Intellektuelle der Jahrgänge von 1890 bis 1920, die nicht irgendwann einmal der Jugendbewegung angehört haben oder in ihren empfänglichsten Jahren von ihr beeinflußt worden sind. Noch wichtiger aber als dieses persönliche Element ist vielleicht die Tatsache, daß die Geschichte der Bewegung all die großen Probleme der Zeit widerspiegelt. Anfangs war die Bewegung in ihrem Wesen unpolitisch, oder besser, sie wollte unpolitisch sein; doch allmählich wurde sie immer mehr in die Auseinandersetzung mit den großen Problemen der Epoche gedrängt.“ (Laqueur 1962 [1978, 7]) Einen guten Eindruck der Atmosphäre der Jugendbewegung vermittelt auch Kapitel 14 des *Doktor Faustus* von Thomas Mann. (Carus 2007b, 20, Fn. 1)

120 Auch Neurath publizierte im Diederichs-Verlag.

121 Fester Bestandteil dieser Feste war der Sonnengesang von Franz von Assisi als Hymnus auf die Schöpfung und die Brüderlichkeit aller Geschöpfe. (Flitner 1986, 137)

122 Frauen waren in Jena seit dem Wintersemester 1902/03 als Hörerinnen zugelassen, seit dem Wintersemester 1906/07 schließlich zum Vollstudium. (Werner 2003, 259)

123 Der Name leitet sich aus einem Reigentanz ab, in dem wiederholt „Sera, Sera, sancti nostri Domine“ gesungen wurde. Melodie und „Sera-Ruf“ wurden zum Markenzeichen des Kreises und zur Begrüßungsformel. (Flitner 1986, 131 f.)

124 Die Druckfassung des Theaterstücks *Eulenspiegels Heimkehr. Ein Spiel im Freien* von Hans Rothe (Mitglied des Serakreises und später namhafter Regisseur) zeigt auf dem Titelblatt ein Foto, auf dem Carnap bei der Aufführung des Stückes zur Sonnwende 1914 zu sehen ist. Das Titelblatt findet sich

Logische Klarheit und Strenge zählten nicht zu den Anliegen Diederichs, die er auch mit diesem Kreis verband. Ebenso wenig war ihm die Ausrichtung an den modernen Naturwissenschaften ein Anliegen, was ihn in Distanz zur Monistenbewegung (siehe unten) hielt. Er sah sich vielmehr an Kunst interessiert. Zwischen 1900 und 1906 war in seinem Verlag u.a. das Gesamtwerk des bedeutendsten Protagonisten der Kunsterziehungsbewegung, John Ruskin, erschienen, ebenso Werke von Ralph Waldo Emerson und Leo Tolstoi.[125] Das Verlagswerk umfasste zudem Schriften aus und über die Antike[126], aus Renaissance[127], Romantik und über fremde Kulturen[128] sowie eine Reihe *Politische Bibliothek,* wobei Diederichs mehr auf das Individuum setzte denn auf die Masse. (Werner 2003, 188) Auch die moderne Frauenbewegung war beispielsweise mit Rosa Mayreder – Gründungsmitglied der *Ethischen Gemeinde* in Wien, wie oben in Kapitel 4 erwähnt – und Lou Andreas-Salomé im Programm. Diederichs, so Werner, suchte den Königsweg aus dem „stahlharten Gehäuse" (Max Weber) von wissenschaftlichem Rationalismus, wilhelminischer Konvention und Entfremdung von der natürlichen Umwelt in der Kunst. (Werner 2003, 81)[129] Mit seinem Programm wollte sich Diederichs für eine lebensorientierte, Wert setzende Wissenschaft mit Zentrum Jena einsetzen. Die Wertsphären von Wissenschaft, Moral und Kunst sollten wieder integriert werden (Werner 2003, 88 ff.), was Anklang fand:

> Man stürzte sich auf seine Editionen, sie machten im Leben der Jugend Epoche. (Flitner 1986, 135)

---

in Werner (2003, 289) abgedruckt. In Werner 2003 finden sich noch weitere Fotografien der Zusammenkünfte des Serakreises. Ebenso findet sich eine Reihe von Fotografien, auf denen Carnap in einschlägiger Tracht zu sehen ist, in Flitner 1986.

125 Ruskin und Emerson übten auch nachhaltigen Einfluss auf Schlick aus, Tolstoi insbesondere auf Wittgenstein. An Tolstoi interessierte Diederichs vor allem sein moralischer Fundamentalismus. (Werner 2003, 188)

126 Heinrich Gomperz publizierte 1904 im Diederichs-Verlag *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen*.

127 Beispielsweise Schriften von Pico della Mirandola und Giordano Bruno.

128 So verlegte Diederichs die einflussreiche Reihe *Religion und Philosophie Chinas* und den ersten Band von *Rußland und Europa. Zur Russischen Geschichts- und Religionsphilosophie* des Prager Philosophen und nachmaligen ersten Präsidenten der tschechoslowakischen Republik Thomas G. Masaryk. Damit wollte Diederichs zum besseren Verständnis Russlands beitragen. Auch dieses Geschehen wurde von Diederichs in die Geschlechterstereotype eingegliedert. Die „slawische Frage" war ihm nichts anderes als das spannungsreiche und letztlich Kraft spendende Aufeinandertreffen einer unterlegenen „femininen" polnischen oder russischen Kultur mit der ohnehin überlegenen „männlichen" deutschen Kultur (z.B. Diederichs an Friedrich Hinz, 11. November 1913; zit. n. Werner 2003, 189). Masaryk unterstützte im Übrigen die Berufung Carnaps nach Prag, gründete aber auch gemeinsam mit dem Carnap-Kritiker Oskar Kraus die Brentano-Gesellschaft. (Stadler 1997a, 65)

129 Diederichs kämpfte auch gegen das „schwächliche" Christentum, dessen Ideal der persönlichen Güte er als weiblich einordnete, und setzte sich für eine nachchristliche „männlich"-schöpferische Religion ein. (Werner 2003, 142 f.)

Dies ist nicht gerade ein Programm, das sich mit Carnaps später Wissenschaftslogik deckt, dem er sich jedoch in Jena verbunden fühlte und das auch in Wien und später nicht gänzlich an Einfluss verlor.



Abb. 1: Der Serakreis (um 1912)

Der Serakreis[130] war Teil der damaligen Jugendbewegung, in der die Adoleszenz als eigenberechtigter Lebensabschnitt mit eigenen Werten zwischen Kindheit und Erwachsensein „entdeckt" wurde. „Jugendlich" wurde als positives Wertprädikat gesehen, das Jugendalter eine begehrenswerte Lebensphase, die Jugend als Leitbild für Erneuerung und Zukunft. (Werner 2003, 233 f.) In diesem Sinne schreibt Carnap noch 1923 in einem Brief an Heinrich Scholz über die US-amerikanische Gesellschaft, wie diese in jeder Hinsicht jugendlich sei, oft unreif, aber auch unschuldig. (Carnap an Heinrich Scholz, 13. August 1923; in englischer Übersetzung auszugsweise in Carus 2007a, 160, Fn. 17)

Die meisten Seraleute waren wie Carnap sowohl im Serakreis als auch in der Jenaer Freistudentenschaft Mitglied.[131] Die Freistudentenschaft wurde kurz vor der Jahrhundertwende gegründet und war politisch zunächst linksliberal, später zunehmend sozialdemokratisch ausgerichtet. (Dahms 1994, 61) In ihr schlossen sich jene Studierenden zusammen, die auf-

130 Eines der Vorbilder des Kreises war Stefan George. (Flitner 1986, 146; siehe auch Neider 1977, 28)

131 Zu den Gründern und führenden Köpfen zählten neben Carnap der Jurist und Philosoph Karl Korsch, Robert Jentzsch, der bereits erwähnte Wilhelm Flitner, Julius Frankenberger, der Lebensreformer und Sprachforscher Walter Fränzel und Hans Kremer. (Werner 2003, 236 f.)

grund ihrer Herkunft oder politischen Überzeugung nicht in eine der elitären Korporationen aufgenommen wurden oder werden wollten. Es handelte sich dabei um die rasch wachsende Zahl Studierender aus der vorwiegend protestantischen Mittelschicht, für die Bildung das Mittel zum sozialen Aufstieg war, und Studentinnen, die lange Zeit von der Mitbestimmung in den studentischen Gremien ausgeschlossen waren, da diese von den traditionellen Korporationen dominiert wurden.[132] Als Studierende „zweiter Klasse", so Werner, „waren sie in der traditionalistischen Universitätshierarchie trotz zahlenmäßiger Überlegenheit sozial und rechtlich marginalisiert" (Werner 2003, 242). Die Freistudentinnen und -studenten stellten den Anspruch auf Modernisierung und Demokratisierung deutscher Hochschulen, sie standen für Fortschritt und moderne Lebensweise.[133] Die Korpsstudenten hingegen verkörperten eine unzeitgemäße Lebensform und Denkweise. (Werner 2003, 234 ff.) Die einen waren Abstinenzlerinnen oder Abstinenzler, die anderen betranken sich häufig. Der freideutschen Studentenschaft galten Alkohol, Kaffee und Tabak als bürgerliche Drogen:

> And its practice of abstinence expresses not an ascetic abnegation, but on the contrary an affirmative *celebration* of the senses, with the goal of a comprehensive reconstruction of life on a "natural" basis, in the sense of the *Jugendbewegung* (youth movement). (Gabriel 2004, 8)[134]

Carnap hielt sich ein Leben lang daran, wie Quine in seiner Laudatio zum 100. Geburtstag Carnaps bemerkt:

> Geregelte Tageseinteilung, regelmäßige Bewegung, keinen Kaffee, Tabak, Alkohol [...] Man könnte meinen, daß sich diese Strenge sowie sein antimetaphysischer Kreuzzug zu einer schrecklichen Persönlichkeit zusammenfügten. Nichts wäre weiter von der Wahrheit ent-

---

132 Die Freistudentenschaft galt deshalb manchen auch als „feminin". „Männer der Kraft, Männer der rücksichtslosen, aber gesunden, menschheitsfördernden Tat, nationale Männer werden mit psychologischer Notwendigkeit in ihrer Bewegung keinen Raum finden." (Erich Keup, zit. n. Werner 2003, 258) Es dauerte im Übrigen bis 1911, dass Frauen offiziell in den studentischen Vertretungsgremien zugelassen waren. (Werner 2003, 264)

133 „Unser Freistudentischer Kreis entstammte allen Bevölkerungsschichten, die es sich leisten konnten, ein Kind auf eigene Kosten studieren zu lassen: Söhne des Adels, der Honoratioren, von größeren Bauernhöfen, von Handwerkern, Fabrikanten, Zeiss-Arbeitern, Pfarrern, Lehrern." (Flitner 1986, 158 f.) Die Zeiss-Arbeiterinnen und -Arbeiter konnten ihre Kinder studieren lassen, weil sie in vielerlei Hinsicht besser gestellt waren als die meisten Arbeiterinnen und Arbeiter ihrer Zeit. Ernst Abbe, einer der Firmengründer der Zeiss-Werke, verwirklichte nämlich seine hohen sozialmoralischen Ansprüche in einer Reihe von sozialen Reformprojekten und in eigenen Erziehungsinstitutionen für die Arbeiterschaft, aus der die Jenaer Volkshochschule hervorgehen sollte. Carnap selbst war sowohl Mitglied der Volkshochschulen in Jena als auch in Freiburg, in deren Aufbau einige seiner Freunde engagiert waren. In Jena war Flitner besonders aktiv, in Freiburg Bernhard Merten, mit dem Carnap die Erlanger Konferenz organisierte. (Gabriel 2004, 9, Fn. 11)

134 Das ist auch der Hintergrund der *Lebensweisheit* bei Schlick (Schlick 1908).

> fernt […] Carnap war alles andere als ein schrecklicher Mensch. Er war freundlich, gütig und großmütig. (Zit. n. Hochkeppel 1993, 157)

Für die Jugendbewegung galt nämlich der Spruch: „Jugend ist Trunkenheit ohne Wein." (Flitner 1986, 170)

Auch Carnap zählte zu den sozialen Aufsteigern. Carnaps Vater hatte es zwar zu bescheidenem Wohlstand und Respekt in der Gemeinde gebracht, doch hatte er bereits als Zehnjähriger die Schule verlassen müssen, um in der Bandweberei zu arbeiten. Weitere Bildung konnte er sich nur als Autodidakt und abends aneignen. Diesbezüglich hob Carnap hervor:

> […] he never tried to conceal his modest origin. His esteem of other people was based only on their character, not on their social position. (Carnap 1957, A2; zit. n. Carus 2007a, 47)

Carnap sei stolz darauf gewesen, dass sein Vater ein Mann des Volkes war. (Carus 2007a, 48) Die Freistudentenschaft entsprach also Carnaps sozialer Herkunft und deren Hoffnungen auf sozialen Aufstieg und nötige gesellschaftliche Reformen.[135]

Bereits der Seramann Hans Kremers sah in der doppelten Mitgliedschaft in Freistudentenschaft und Serakreis schroffe Gegensätze in Personalunion verbunden:

> Die Freistudentenschaft ist ganz modern: Organisation, Politik, Betrieb, Aufklärung, sozialer Ausgleich, Massenwirkung, Parlament im Kleinen, Strömungen der Gegenwart, durchaus ein Abbild der Gewerkschaften, Genossenschaften, Parteien.
> Die Seragesellschaft ist ganz romantisch: bewußte Ablehnung jeder Organisation, […] entschieden aristokratische Haltung […]; zwangloser, frei spielender Verkehr von Freunden, Farbigkeit, Ausgelassenheit und poetischer Glanz; Volkslied, Lyrik und Gitarre. (Kremers, *Chronik der Freischar zu Jena,* Typoskript, 1914; zit. n. Werner 2003, 276)

Der Serakreis war jedoch nicht antimodernistisch, sondern nur modernitätskritisch, und das Naturerleben und einfache Leben, dem die Mitglieder gemeinsam nachgingen, war keine Flucht großstadtverwöhnter Kinder aus elitären Kreisen, sondern eines, das ihnen sozial sehr nahe stand. Ihre Eltern waren noch in den Werkstuben und auf den Feldern gestanden. Von vielen Teilnehmenden wurde kein Gegensatz zwischen moderner Freistudentenschaft und neu-romantischem Serakreis empfunden. Die Jugendbewegung insgesamt war nicht anti-wissenschaftlich und anti-modern. Diederichs verstand sein Verlagshaus durchaus als „Versammlungsort moderner Geister" (Werner 2003, Kap. 3). Der

135 Wann Carnap sich für eine akademische Laufbahn entschied, bleibt unklar. Flitner zufolge habe er diese von Anfang an angestrebt. (Flitner 1986, 125) Carnap absolvierte 1920 jedoch auch die nötigen Examen für das Lehramt an höheren Schulen für Philosophische Propädeutik, Mathematik und Physik als Hauptgegenstände. (Gabriel 2004, 5)

Serakreis war eine „intensive Form eines neuartigen geselligen Lebens" (Flitner 1986, 128), dem Jena entgegenkam, die „halb idyllisch-romantische, halb durchaus moderne, ja in vielen Zügen damals avantgardistische Kleinstadt" (Flitner 1986, 135).[136] Wie sich Romantik und Moderne verbinden können, schildert Flitner sehr eindrücklich:

> Verhaßt wurde uns das industrielle Deutschland wegen seiner Hinterhöfe und der Gestaltlosigkeit seiner Vorstädte. […] Alte Handwerkerstuben, in denen es noch die Hausgemeinschaft mit Lehrlingen und Gesellen gab, sauber bewirtschaftete Bauernhöfe waren unser Entzücken; sie wurden bei Wanderungen mit Vorliebe aufgesucht. Die nachbarliche Geselligkeit kleiner Residenzen und bäuerlicher Dorfgemeinden schien unserer Geselligkeitsauffassung verwandt. […]
> Andererseits brachte unsere soziale Phantasie auch wieder die Vision einer künftigen gesunden Gesellschaft hervor, die mit der modernen Industrie fraternisieren, mit den fortschreitenden Wissenschaften leben sollte und das Negative, was sie gebracht hatten, in eine Heilsamkeit werde umschlagen lassen. Der romantische Affekt steht mit dem utopischen im Bündnis; […]. (Flitner 1986, 165)

Die Jenaer Freistudentenschaft geriet jedoch tatsächlich allmählich in eine Krise. Den Prinzipien der Serageselligkeit folgend plädierte man für die Übernahme von exklusiven Auswahlkriterien. Das war eine klare Absage an die ursprüngliche freistudentische Bewegung. Auf dieser Plattform wurde im November 1912 die *Akademische Vereinigung Jena* gegründet, der u.a. Carnap beitrat. Auf Initiative von Carnap wurde daraus ein Jahr später die *Freischar von Jena.*[137](Werner 2003, 306) Dieser Gründung vorausgegangen war 1913 das Treffen der Jugendbewegung auf dem Hohen Meißner, an dem auch Carnap teilgenommen hatte und das maßgeblich auf Jenaer Initiative hin zustande gekommen war. (Flitner 1986, 163 ff.) Dort schlossen sich 13 Jugendverbände zur *Freideutschen Jugend* zusammen.[138]

Diese Jugendbewegung blieb für Carnap prägend:

> […] the spirit that lived in this movement, which was like a religion without dogmas, remained a precious inheritance for everyone who had the good luck to take an active part in

136 Flitner streicht insbesondere die Haltung der Erotik gegenüber heraus, die intensiv, aber keusch gewesen sei, und den kameradschaftlichen Umgang zwischen den Geschlechtern. (Flitner 1986, 150 ff.)

137 Eine Fotografie, die Carnap im Kreise der *Akademischen Freischar* zeigt, nämlich beim letzten Beisammensein am 26. Juli 1914, findet sich bei Werner (2003, 305).

138 Neider berichtet davon, wie ungläubig er Carnap angeblickt hatte, als dieser ihm eröffnete, er sei Mitglied der *Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei Deutschlands* (USPD) gewesen, einer linken Gruppe, die sich während des Ersten Weltkriegs von der SPD abspaltete. „Ich sah ihn so ungläubig an, wenn er sagte: ‚Ich als Unabhängiger damals', und sagte: ‚Das würde ich Ihnen gar nicht zutrauen' und er meinte darauf: ‚Sie würden mir vieles nicht zutrauen, ich war auch am Hohen Meißner.' Und er kannte deshalb z.B. die Gedichte Stefan Georges sehr gut." (Neider 1977, 28)

> it. What remained was more than a mere reminiscence of an enjoyable time; it was rather an indestructible living strength which forever would influence one's reactions to all practical problems of life. (Carnap 1957, B35; zit. n. Carus 2007b, 21)

Diese Lebenseinstellung aus dem Serakreis sei auch nach dem Krieg in seiner neu gegründeten Familie und im Freundeskreis sehr lebendig gewesen. Dies änderte sich, als Carnap nach Wien zog:

> When I went to Vienna, however, the situation was different. I still preserved the same spirit in my personal attitude, but I missed it painfully in the social life with others. None of the members of the Vienna Circle had taken part in the Youth Movement, and I did not feel myself strong and productive enough to transform single-handedly the group of friends into a living community, sharing the style of life which I wanted. Although I was able to play a leading role in the philosophical work of the group, I was unable to fulfil the task of a missionary or prophet. Thus I often felt as perhaps a man might feel who has lived in a strongly religious [and] inspired community and then suddenly finds himself isolated in the Diaspora and feels himself not strong enough to convert the heathen. (Carnap 1957, B35; zit. n. Carus 2007a, 56)

Inwiefern Carnap die *Ethische Gemeinde,* deren Mitglied er wurde, hier als Ersatz erhoffte, muss offen bleiben.

Carus betont als bleibende Einstellung die Ansicht, grundlegende Lebenseinstellungen müssten nicht einfach von der Tradition oder gegebenen Konventionen übernommen werden. (Carus 2007b, 21) Dieser „Voluntarismus" hätte im Toleranzprinzip seinen adäquaten philosophischen Ausdruck gefunden. (Carus 2007b, 35)[139] Noch viel unmittelbarer wird er sich jedoch in seinen ethischen Bemerkungen der Wiener-Kreis-Periode finden.

5.2.2.2 Monistische Bewegung

Neben Diederichs und Abbe wurde das intellektuelle Milieu Jenas zu Carnaps Studienzeit stark von Ernst Haeckel (1834–1919) und dem Monistenbund bestimmt, den Haeckel zusammen mit dem international bekannten Leipziger Chemiker Wilhelm Ostwald am 11. Jänner 1906 im Zoologischen Institut Jena gegründet hatte. Er war, wie bereits erwähnt, auch das Vorbild für den österreichischen Monistenbund. Haeckel war mit seiner *Natürlichen Schöpfungsgeschichte* (1868) zum prominenten Interpreten von Darwins Evolutionstheorie in Deutschland geworden. Er wandte sich gegen kirchliche Dogmen, philosophische Metaphysik und staatliche Bevormundung. (Werner 2003, 48 f.)[140]

---

139 Siehe auch Yap 2010 „Feminism and Carnap's Principle of Tolerance".

140 Das Weimarer Kultusministerium ließ Haeckel gewähren. An den preußischen Schulen hingegen wurden seine und Darwins Schriften 1882 verboten. (Werner 2003, 49)

Haeckels Kulturtheorie war durch ungebrochenen Fortschrittsoptimismus geprägt. Die naturwissenschaftlich begründete, einheitliche Weltanschauung verwerfe, so heißt es im Gründungsmanifest des *Deutschen Monistenbundes,* den Glauben an die veralteten, traditionellen Dogmen und Offenbarungen und setze an ihre Stelle die reine Vernunft. In den 1899 publizierten *Welträthseln,* einem Bestseller, spricht Haeckel von „unserer monistischen Religion". (Werner 2003, 50) Obwohl Diederichs den Monisten zwiespältig gegenüber stand, gestand Carnap selbst den großen Einfluss dieser Freidenkerbewegung auf ihn:

> Ich las eifrig die Schriften der Führer dieser Bewegung, zum Beispiel die des Zoologen Ernst Haeckel oder des prominenten Chemikers Wilhelm Ostwald. Obwohl die meisten dieser Bücher nicht als ernsthafte philosophische Schriften in Frage kamen, sondern eher zur populärwissenschaftlichen Literatur zählten und ihre Darstellungen nach erkenntnistheoretischen Maßstäben meist höchst primitiv schienen, war mir dennoch ihr Beharren darauf, daß die wissenschaftliche Methode zur Gewinnung begründeten, systematisch zusammenhängenden Wissens die einzige sei, sympathisch, ebenso ihr humanistisches Ziel, durch rationale Mittel und Wege das Leben der Menschheit zu verbessern. (Carnap 1963a [1993, 11])

Carnap war also sowohl vom Pietismus seiner Herkunftsfamilie, vom künstlerisch-romantischen Serakreis, von der volksbildnerischen Reformbewegung eines Abbe als auch von der an den Naturwissenschaften orientierten Monistenbewegung und der sozialdemokratisch ausgerichteten Freistudentenschaft beeinflusst. Bei allen Unterschieden teilten diese Gruppierungen eine humanistische Lebenseinstellung, d.h. eine eudämonistische Einstellung, die alle Menschen berücksichtigt, wie sie auch die Wiener Spätaufklärung auszeichnete. Der Pietismus legte darüber hinaus auf die moralische Authentizität wert, die Volksbildungsbewegung auf Lebensverbesserung durch Bildung, der Monistenbund zudem auf rationale Mittel und die herausragende Rolle der Wissenschaft zur Verbesserung der menschlichen Lebensumstände.

5.2.3 Frühe philosophische Einflüsse

Neben dem soeben ausgeführten frühen außerphilosophischen Umfeld nahmen auch philosophische Strömungen Einfluss auf Carnaps Konzeption von Moral und Ethik vor seiner Wiener-Kreis-Periode. Obwohl an den entsprechenden Punkten näher darauf einzugehen sein wird, sei hier einleitend ein kurzer Überblick über diese gegeben, insbesondere über den Einfluss der Lebensphilosophie und des Neukantianismus, da diese für das Thema dieser Untersuchung am wichtigsten sind.

Zum Einfluss Freges,[141] der hinlänglich aufgearbeitet ist, sei hier nur so viel angemerkt, dass Carnap während seines Studiums nicht nur mehrere Lehrveranstaltungen Freges besuchte, sondern diese Lehrveranstaltungen über mehrere Semester hinweg erst ermöglichte, indem er einen weiteren Zuhörer fand. Denn nur durch mindestens zwei Zuhörerinnen oder Zuhörer war die Abhaltung der Lehrveranstaltung gesichert. (Flitner 1986, 126)[142] Bei aller Wichtigkeit Freges für Carnaps Arbeiten auf anderen Gebieten ist er für die Thematik dieser Untersuchung nicht weiter direkt von Belang.[143] Sehr wohl sind dies hingegen die Zusammenhänge der Carnapschen Ethik mit Lebensphilosophie und Neukantianismus.

5.2.3.1 Lebensphilosophie

Zu den Mentoren des Serakreises gehörte neben Diederichs der Dilthey-Schüler und -Assistent Herman Nohl, an den sich Carnap in seiner *Intellektuellen Autobiographie* gerne erinnert:

> Mit besonderem Vergnügen und Dankbarkeit erinnere ich mich an die Seminare von Hermann [sic!] Nohl (damals junger Dozent in Jena) über Philosophie, Pädagogik und Psychologie, selbst wenn der Stoff, beispielsweise Hegels *Rechtsphilosophie,* oft weitab von meinen eigentlichen Interessen lag. Meine Freunde und ich waren von Nohl darum besonders angezogen, weil er sich für das Leben und die Gedanken seiner Studenten, im Unterschied zu den meisten Professoren im damaligen Deutschland, persönlich interessierte und uns in seinen Seminaren wie in privaten Gesprächen ein tieferes Verständnis für die großen Philoso-

---

141 Frege war 1879 an der Salana zum außerordentlichen Professor ernannt worden, wo er sich schon vorher bei Abbe mit einer Arbeit zum Thema *Rechnungsmethoden, die sich auf eine Erweiterung des Größenbegriffes gründen* habilitiert und zunächst als Privatdozent gelehrt hatte. 1896 wurde er zum ordentlichen Honorarprofessor berufen. Siehe als Überblick Gabriels Beitrag „Carnap and Frege" (Gabriel 2007) in *The Cambridge Companion to Carnap.*

142 Über einen persönlichen Kontakt Carnaps zu Frege zwischen 1919 und Freges Tod 1925 ist darüber hinaus nichts bekannt. (Patzig 1966, 101)

143 Ebenso gering ist die Bedeutung der Husserl'schen Phänomenologie in diesem Zusammenhang, wobei hier nicht verschwiegen werden soll, dass Husserl für Carnaps frühe Werke *Der Raum* und *Der logische Aufbau der Welt* eine wichtigere Rolle spielte, als bis vor kurzem in der Forschung anerkannt wurde; und von Carnap nie eingestanden wurde. Laut Flitner zog Carnap nach der Dissertation 1921 nach Buchenbach in der Nähe Freiburgs, wo er im Hause seines Schwiegervaters am *Aufbau* arbeitete. (Laut Schlotter 2008, 57, Fn. 45, fand der Umzug bereits im August 1919 statt.) Carnap, der fast ohne Unterbrechung am *Aufbau* schrieb, sei dort mit Husserl über diesen im Gespräch gewesen. (Flitner 1986, 274) Nachweislich besuchte Carnap in den Sommersemestern 1924 und 1925 Husserl-Seminare. (Ryckman 2007, 91f.) Wie auch andere „kontinentale" Bezüge wurde dieser Einfluss erst kürzlich ausführlich untersucht, v.a. in Rosado Haddocks *The Young Carnap's Unknown Master* (2008). Ob hier ein subtiler maßgeblicher Zusammenhang besteht, kann im Rahmen dieser Untersuchung leider nicht aufgezeigt werden. Siehe auch Thomas Ryckmans Beitrag „Carnap and Husserl" (Ryckman 2007) in *The Cambridge Companion to Carnap.*

> phen zu vermitteln suchte, indem er von ihrer Einstellung zum Leben, ihrem „Lebensgefühl“, und ihrem kulturellen Milieu ausging. (Carnap 1963a [1993, 6 f.])

Nohl hielt Vorlesungen zur Ethik, zur Politik,[144] seinem Habilitationsgebiet der Ästhetik und zur Pädagogik. (Flitner 1986, 124 f.) Er war es, der die Unterscheidung zwischen einer theoretischen und praktischen Entscheidung betonte:

> Zwischen einem System, das den Menschen als Objekt und als determiniert ansieht, und einem entgegengesetzten, wonach er verantwortlich und zur Selbstbestimmung frei ist, gibt es keine theoretische Entscheidung, sondern nur eine praktische. (Flitner 1986, 119)

Carnap erkennt in einem Brief an Flitner von 1968 den Einfluss Diltheys an, der über Nohl auf ihn ausgeübt worden war, wie u. a. Naess festgehalten hat.[145] Nach Diltheys Weltanschauungslehre sind Weltanschauungen, wie sie in metaphysischen Systemen zum Ausdruck gebracht werden, keine Erzeugnisse des Denkens, sondern Ausdruck einer Lebenseinstellung. Persönliche Lebenseinstellung werde in der Metaphysik in begrifflichen Systemen ausgedrückt. Für Dilthey ermöglichte seine Weltanschauungslehre, metaphysische Systeme zu verstehen, indem er ihre Funktion offenlegte. Weltanschauung war in dieser Hinsicht mit Kunst und Religion zu vergleichen. Vor allem, dass Dilthey es ablehnte, „aus der Analyse ethischer Phänomene eine metaphysische Hinterwelt zu erschleichen“, mag Carnap in einer Übung zur Ethik, die Nohl abhielt, beeindruckt haben. (Flitner 1986, 126)

Die Lebensphilosophie ist auch im Vorwort des *Aufbaus* noch sehr präsent:

> Auch wir haben „Bedürfnisse des Gemütes“ in der Philosophie; aber die gehen auf Klarheit der Begriffe, Sauberkeit der Methoden, Verantwortlichkeit der Thesen, Leistung der Zusammenarbeit, in die das Individuum sich einordnet. (Carnap 1928a [1998, XV])

Dieses Verständnis von metaphysischen Systemen als Ausdruck eines Lebensgefühls, mit dem bestimmte Bedürfnisse des Gemüts befriedigt werden, war für Diltheys Weltanschauungslehre zentral und wurde von Nohl an Carnap vermittelt, ohne jedoch dieselben Konsequenzen für die Philosophie zu ziehen, wie es Carnap in seiner Wiener-Kreis-Periode tun wird. Erst dann wird er alle Bereiche der traditionellen Philosophie,

---

144 Aufgabe eines Staatsmannes sei es, zwar realistisch und konkret die nächsten Schritte zu planen, aber „langfristig immer am Humanisierungsgedanken“ festzuhalten. (Flitner 1986, 124)

145 Naess tat dies in *Four Modern Philosophers,* wo er neben Carnap auch Wittgenstein, Heidegger und Sartre behandelt. Carnap empfand sich dort in seltsamer Gesellschaft. (Gabriel 2004, 17) Der Brief findet sich in englischer Übersetzung in Gabriel (2004, 16 f.). Zum gemeinsamen neukantianischen Erbe, einem Treffen von Heidegger und Carnap in Davos im Jahre 1929 und allgemein zu deren Verhältnis siehe Friedman 1996 und Friedman 2000.

die diesem Ausdruck dienen, aus der Philosophie ausschließen, in letzter Konsequenz auch jede normative Ethik.[146]

5.2.3.2 Neukantianismus

Davon, dass die Metaphysik bestimmte Bedürfnisse des Gemüts erfülle, hatte schon vor Dilthey Friedrich Albert Lange, einer der Gründer des Neukantianismus, gesprochen. Der Neukantianismus war Ende des 19. und in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in Deutschland die bestimmende philosophische Richtung. Es war auch Lange, der die Form einer beweisenden Wissenschaft, in der metaphysische Systeme vorgetragen wurden, als trügerisch empfand und die Dichtung als adäquatere Ausdrucksform von Idealen, die über die Wirklichkeit hinausgehen, vorschlug (Lange 1875 [1974, 987 f.]) (ausführlicher hierzu Gabriel 2004, 10 f.).[147] Wobei der Ausdruck „Bedürfnisse des Gemüts" wie die moderne Wertphilosophie insgesamt auf Lotze zurückgeht (v.a. Lotze 1876) und im späten neunzehnten Jahrhundert gewöhnlich zur Verteidigung der Metaphysik herangezogen wurde. (Gabriel 2004, 11) Carnap wird, wie wir sehen werden, im Einverständnis mit Lange, damit nicht mehr die Metaphysik verteidigen, wenngleich er dahinter stehende Bedürfnisse des Gemüts anerkennt.

Der neukantianische Einfluss auf Carnap bleibt jedoch nicht hierauf beschränkt und ist aus einer biografischen Perspektive heraus nicht so abwegig, wie es zunächst scheinen mag, denn Carnap stand mit einflussreichen Neukantianern in direktem Kontakt. Im Studienjahr 1911/12 studierte Carnap in Freiburg nicht nur bei Jonas Cohn und Georg Mehlis, sondern auch bei Rickert. Mit deren damaliger Philosophie war Carnap durchaus vertraut.[148] 1921 promovierte er schließlich mit der philosophisch-physikalischen Arbeit

---

146 Der Einfluss der Lebensphilosophie wurde kaum erkannt und noch weniger genau untersucht: "Presumably the exaggerated opposition between analytic and continental philosophy left no room for the thought that a classic author of the analytic tradition like Carnap could have anything to do with a classic of the continental tradition like Dilthey. Against this rooted prejudice, I want to claim that certain pecularities of Carnap's critique of metaphysics make sense only in the context of *Lebensphilosophie* – [...]". (Gabriel 2004, 5 f.) Die Lebensphilosophie nimmt wie die deutsch-österreichische Wertphilosophie und -theorie, Ogden/Richards sowie Stevenson übrigens die konativ-affektive Seite des menschlichen Lebens und ihren sprachlichen Ausdruck sehr ernst.

147 Verzichten könne der Mensch auf den Ausdruck von Idealwelten nämlich nicht: „Eins ist sicher: daß der Mensch einer Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt bedarf, und daß die höchsten und edelsten Funktionen seines Geistes in solchen Schöpfungen zusammenwirken. Soll aber diese freie Tat des Geistes immer und immer wieder die Truggestalt einer beweisenden Wissenschaft annehmen?" (Lange 1875 [1974, 987]) Langes *Geschichte des Materialismus* war in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein berühmtes Buch. Vom Erscheinen des ersten Bandes im Jahre 1866 erlebte es bis 1921 elf Auflagen.

148 In seiner *Autobiographie* erwähnt Carnap Rickert kein einziges Mal, was Mormann dahingehend versteht, Carnap habe seine neukantianische Vergangenheit nach seiner Konversion zum Logischen Empirismus verleugnet. (Mormann 2010c, 7)

Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre (Carnap 1922a) in Jena bei Bruno Bauch, einem weiteren führenden Neukantianer und Schüler Rickerts,[149] der sich nicht zuletzt mit Werttheorie befasste und insbesondere in dieser Rickert verbunden geblieben war. (Gabriel 2007, 80)

Seit dem wieder erstarkenden Interesse am Neukantianismus allgemein, das in den 1970er-Jahren einsetzte, wird auch Carnaps Werk nach neukantianischem Einfluss untersucht. Pionierarbeit wurde hierbei insbesondere von Susan Haak[150], Werner Sauer und Michael Friedman geleistet. (Richardson 1998, 2) Wo sich dieser Einfluss im Genaueren zeigt, darauf werde ich bei den jeweiligen Werken eingehen.

Gottfried Gabriel nennt dieses Konglomerat aus Logik, Neukantianismus, Lebensphilosophie und Neuromantik *Jenaer Konstellation:*

> Carnap's early philosophy, especially as it comes across in the *Aufbau* […], *Pseudoproblems in Philosophy* […], and "Overcoming Metaphysics through Logical Analysis of Language" […], can be regarded as a configuration of influences – a cross-fertilization of modern logic, neo-Kantian constitution theory, and the critique of metaphysics stemming from *Lebensphilosophie* – highly specific to a particular time and place: Jena in the first two decades of the twentieth century, when Carnap grew up and went to university there. (Gabriel 2004, 6)

5.2.4 Carnaps moralisch-politische und ethische Auffassungen seit dem Ersten Weltkrieg

Sah sich Carnap bis zum Ersten Weltkrieg nicht besonders an Politik interessiert, so änderte sich dies mit den Ereignissen der kommenden Jahre. Carnap war freiwillig in den Krieg gezogen, kam als guter Schifahrer zunächst an die Front in den Karpaten, wurde dann jedoch beurlaubt, um in Berlin als Physiker zu arbeiten. (Flitner 1986, 185 ff.)[151] Gegen Ende des Krieges setzte sich Carnap zusehends mit sozialistischen Schriften auseinander, unterstützte Karl Bittels libertären Sozialismus[152] und trat am 1. August 1918 der *Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei Deutschlands* (USPD), einer den Krieg ableh-

149 „Und Bruno Bauch erzählte mir später, daß die Abhandlung über den Raum, […], philosophisch ausgezeichnet gewesen und von ihm gebilligt worden sei; aber den mathematischen Teil habe er nicht verstehen können und ihn seinem mathematischen Kollegen vorgelegt. Der prüfte das Büchlein und antwortete, der mathematische Teil sei vorzüglich in Ordnung, aber der philosophische sei ihm vollkommen unverständlich." (Flitner 1986, 127)

150 Haak untersuchte 1977 die Ähnlichkeiten zwischen dem *Aufbau* und Kants *Kritik der reinen Vernunft.*

151 Carus verweist auf die gegensätzlichen Konsequenzen, die Carnap und Wittgenstein aus den Erlebnissen an der Front gezogen hatten. Wittgenstein reagierte bekanntlich mit einem Rückzug ins Private und Mystische. Carnap hingegen drängte es vermehrt zu politischem Engagement. (Carus 2007b, 22)

152 Bittel war für einen freideutschen Sozialismus, gegen Marxismus, Materialismus, Zentralisierung oder Staatssozialismus. (Carus 2007a, 59)

nenden Abspaltung der *Sozialdemokratischen Partei Deutschlands,* bei. (Carus 2007a, 58 f.) Die moralischen und persönlichen Ideale, die Carnap bis dahin im privaten Umkreis zu verwirklichen getrachtet hatte, sollten nun auch öffentlich wirksam werden.

Carnaps Politikbegriff war sehr weit, wie aus einem Artikel hervorgeht, den er für die *Politischen Rundbriefe,* die Bittel herausgab, verfasste[153] und der aus nicht bekannten Gründen nicht publiziert wurde. (Siehe hierzu Carus 2007a, 59) Das Manuskript mit dem Titel „Deutschlands Niederlage – sinnloses Schicksal oder Schuld?" wurde am 29. Oktober 1918 nur wenige Tage vor dem Sturz der Regierung und dem Rücktritt des deutschen Kaisers verfasst. Es ist ein weiteres Zeugnis von Carnaps frühen moralisch-politischen und ethischen Auffassungen. Mormann wählt dafür die Bezeichnung „metaphysischer Sozialismus" (Mormann 2010c, 1). Welche Auffassungen vertritt Carnap darin?

Schuld an der Kriegsniederlage seien die Deutschen selbst, da sie zu unpolitisch gewesen seien. (Carnap 1918 [2010, 17]) Sie hätten nicht erkannt, dass die Zeit der Nationalstaaten zu Ende sei und alles auf einen Weltstaat hinauslaufe. Carnap sieht in dem Artikel die Weltgeschichte als eine „säkularisierte Heilsgeschichte" mit einer „Tendenz zum gesellschaftlichen, politischen und technisch-wissenschaftlichen Fortschritt" (Mormann 2010c, 2). Die Arbeiterklasse sei in der damaligen Geschichtsphase die führende Klasse und eine sozialistische Planwirtschaft die einzig rationale Wirtschaftsform. Hier lehnt sich Carnap an eine hegelianisch-marxistische Geschichtskonzeption an:

> The historical evolution of mankind has a tendency toward political, and techno-scientific progress. The history of the world is a secularized *Heilsgeschichte: History is the world's court of judgment,* as Hegel said: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.* Outdated forms of political organization are eliminated through the ongoing world history. In particular, the German militarism is such an outdated species. (Mormann 2010c, 2)

Ein Weltstaat mit einer Weltregierung sei anzustreben. Deutschland solle deshalb einen Wilson-Frieden – im Unterschied zu einem Entente-Frieden – akzeptieren.

153 Die *Politischen Rundbriefe* erschienen ab Anfang Oktober 1918 meist wöchentlich und dienten als Diskussionsplattform der verschiedenen Strömungen der Jugendbewegung. In den ersten Ausgaben wurde noch klargestellt, dass es nicht darum gehe, für eine bestimmte Partei einzutreten, sondern lediglich darum, die Innen- und Außenpolitik nach Gerechtigkeitsgrundsätzen zu gestalten. Als Vorbild sollte die britische *Fabian Society* dienen. „Am 30. Dezember erklärte der Rundbrief, es sei Aufgabe der Freideutschen Jugend, ihre Mitglieder ‚vom bürgerlichen Liberalismus über die Demokratie zum Sozialismus' zu führen. Und ein paar Tage später erschien ein Aufruf an alle Freideutschen, sozialistisch zu wählen; er war von Ahlborn, A. Bergsträsser, M. Hasselblatt, Eduard Heimann, Harald Schultz-Hencke, Rudolf Carnap, Karl August Wittfogel und Helmuth Tormin unterzeichnet – um nur einige wenige zu nennen, die in den folgenden Diskussionen eine bedeutende Rolle spielen sollten." (Laqueur 1962 [1978, 127]) Beiträge Carnaps darin erschienen unter dem Pseudonym „Kernberger", das sich von der Adresse seines Elternhauses in Jena „Am Kernberg" ableitet. Einige befinden sich im Nachlass Carnaps.

Wie weit Carnaps Begriff von Politik zu dieser Zeit war, geht aus folgendem Zitat hervor:

> Denn zur Politik gehört uns alles, was mit dem öffentlichen Gemeinschaftsleben der Menschen zusammenhängt, sowohl der Geist, den die Gemeinschaft verkörpert, wie auch ihre Struktur, der Aufbau ihrer Gliedmassen [sic!], der Völker, großer und kleiner Organe bis herab zu den Menschenatomen. […] Diese Form, mehr Organismus als Organisation, zu schaffen und zu entwickeln, ist uns die Aufgabe der Politik. In diesem Sinne ist *Politik* als Wissenschaft neben der Individualethik der andere Zweig der *praktischen Philosophie,* also einer Wertlehre; und Politik als Tun besteht in der *Verwirklichung dieser Werte.* (Carnap 1918 [2010, 19])[154]

Das gesamte öffentliche Gemeinschaftsleben gehört für Carnap zur Politik. Politik als Wissenschaft sei ein Zweig der Praktischen Philosophie, wobei er die Berechtigung einer politischen Philosophie anerkennt, die sich als wissenschaftliche Wertlehre mit dem öffentlichen Gemeinschaftsleben befasst.[155] Zwar scheint der Ausdruck „Ethik" an dieser Stelle nur in „Individualethik" auf, er wird von Carnap, wie gleich deutlich werden wird, jedoch auch in Bezug auf die politische Philosophie verwendet. Wissenschaftlich herausgearbeitete Forderungen für diesen Bereich wird er ebenso „ethische Forderungen" nennen. In meiner Verwendung von „Moral" fallen jedenfalls auch Gemeinschaftsbelange in das moralische Gebiet, weshalb Carnaps Ansichten in diesem Artikel für mich als moralisch-politische bzw., soweit sie die Philosophie betreffen, als ethische aufzufassen sind.

Noch klarer wird Carnaps Verständnis von moralisch-politischer Philosophie, wenn er die Frage behandelt, wer an der Niederlage Deutschlands mit Schuld trage. Dies täten nicht zuletzt die „Geistigen" – jene „aus dem Volke, die uns nach Lebensart, Gesinnung und Anschauung nahe stehen" (Carnap 1918 [2010, 17]). Ihre Gleichgültigkeit dem politischen Leben gegenüber hätte zwei Gründe: Zum einen hätte die kontemplative Seite des geistigen Lebens auf die Deutschen zu starken Einfluss ausgeübt und die Aktivität als zweite Kraft zurückgedrängt (mit Verweis auf Scheler):

---

154 Diese Auffassung ist weniger an die Aufklärung angelehnt als an einen „späten Weimarer Romantizismus", wie Mormann diese Weltanschauung betitelt. Nirgends werden die Ausdrücke „Demokratie" oder „Gesellschaft" verwendet. Anstatt dessen ist viel von „Gemeinschaft" und „Volk" die Rede: „Volkscharakter", „Volksaufbau", „Volksregierung", „Volksverbund" usw. Carnap hatte ein kompliziertes Verhältnis zur Aufklärung, das zu klären, so Mormann, noch zu unternehmen sei. (Mormann 2010c, 5 f.)

155 Entsprechend wird Carnap später noch sagen, in politischen Fragen seien oft moralische Fragen mit einbegriffen. (Carnap 1964 [1993, 147])

> Noch wissen wir[156] [Carnap zumindest mit eingeschlossen; A.S.] selbst das Gleichgewicht zwischen beiden Kräften nicht zu finden, und müssen doch das strenge Urteil fällen: Disharmonie ist Schuld. (Carnap 1918 [2010, 17 f.])

Zum anderen hätte es an praktischen Konsequenzen gemangelt:

> Je klarer die ethischen Forderungen gerade von der deutschen Wissenschaft herausgearbeitet worden sind, umso schwerer ist unsere Schuld, dass sie auf das Gebiet der Theorie beschränkt und bestenfalls auf das Privatleben angewandt wurden. (Carnap 1918 [2010, 18])

Aufgabe der Ethik sei es also, moralische Forderungen herauszuarbeiten, die insofern als sie durch die Philosophie herausgearbeitet werden, auch ethische sind. Aufgabe der Politik als Tun sei es sodann, das Gemeinschaftsleben gemäß diesen Vorgaben zu gestalten.

Mormann sieht hier den Einfluss Kants klar erkennbar, insofern Carnap von einer einheitlichen Vernunft ausgehe, die praktische Vernunft und theoretische Vernunft umfasse. Alle Bereiche des Lebens sollen der *einen* Vernunft unterworfen werden. (Mormann 2010c, 4)[157] Carnap bringt auch deutlich zum Ausdruck, dass bei Forderungen die Wahrheitsfrage zu stellen sei, denn bei den relevanten Sätzen, die im Friedensprogramm aufgestellt wurden, handelte es sich um Forderungen:

> Auf keinen Fall dürfen wir uns in unserem Urteil über die Wahrheit der Sätze durch den Umstand beeinflussen lassen, dass sie von feindlicher Seite als Friedensprogramm aufgestellt sind. (Carnap 1918 [2010, 10 f.])

Inhaltlich ging es dabei vor allem um die Einhaltung der Menschenrechte und das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Carnap erkennt diese Forderungen als wahr und objektiv gültig an. Er vertritt in diesem Artikel einen semantischen und erkenntnistheoretischen

---

156 Der Umstand, dass Carnap in seinen Texten und wenn er von seiner Arbeit sprach, das Wort „wir“ benutzte, wird in der Carnap-Forschung gemeinhin so interpretiert, Carnap wolle damit zum Ausdruck bringen, sein Werk sei als Teil einer kollektiven Arbeit zu verstehen. (Mormann 2000, 13) Das mag durchaus seine Intention gewesen sein. Gleichzeitig lässt die Formulierung offen, um welches Kollektiv es sich jeweils handelte, und legte (irreführend) nahe, Carnaps Position als die eines Kollektivs zu sehen, dem er sich gerade zugehörig fühlte. „Wir“ verleitet dazu, die Meinung Carnaps (fälschlicherweise) als die aller anzusehen. Genau genommen heißt „wir“ in diesem Artikel wohl „ich und die Rundbrief-Leserschaft, die meine Ansichten teilt“ und „wir“ zu Zeiten des Wiener Kreises „ich und alle aus dem Kreis, die meine Ansichten teilen“. Da es Carnap möglich war, längere Zeit zu wirken und eine Tradition zu bilden, konnten seine Themen und Interessen eine philosophische Strömung bestimmen. Sein „wir“ erleichterte die Definitionsmacht über die Vergangenheit, d. h. den historischen Wiener Kreis.

157 “The later Carnap abandoned the idea of a general reason that could deal with theory *and* practice, life and mind. Reason and rationality was restricted to the theoretical realm.” (Mormann 2010c, 4)

Kognitivismus, der neukantianische Züge trägt. Wie Mormann festhält, gibt es für Carnap in diesem Artikel objektive Werte. Die Objektivität von Werturteilen, insbesondere in politischen – und moralischen, so ist Mormann hinzuzufügen –, kann erkannt werden. Die Menschenrechte und das Selbstbestimmungsrecht der Völker seien solche objektiven Werte. (Mormann 2010c, 2) Gerade die Aufgabe der Philosophie liege darin herauszufinden, welche Werte und Werturteile als objektive gelten können.

Die Lebensphilosophie kommt in dieser Periode theoretischer Auseinandersetzung mit Moral nicht zum Tragen, so wir nicht davon ausgehen, die kognitivistische Terminologie in diesem Beitrag sei nur vorgeschoben und die Rede von „Wahrheit" werde nur der Textsorte oder dem Publikationsorgan geschuldet. Wenn wir diese Interpretationsmöglichkeit, die nicht gänzlich ausgeschlossen ist, jedoch durch den authentischen Stil des Textes, bei dem es sich um einen politischen Diskussionsbeitrag und nicht um eine literarische Arbeit handelt, nicht nahe liegt, bleibt es bei einer Verbindung von kognitivistischer Wertlehre mit neukantianischen Anklängen und marxistisch-hegelianischer Geschichtsmetaphysik. Beides wird in der Wiener-Kreis-Periode zusehends wieder verschwinden.

Schon im Mai 1918 hatte sich Carnap in einem internen Rundbrief des Freundeskreises in ähnlichem Sinne geäußert. Nohl fand diese idealistische Weltfriedensordnung schwärmerisch. Das Leben würde darin als zu abstrakt-rational gesehen, was es nicht sei:

> Streckenweise wisse man klar, was zu tun sei, was recht und gut; anderswo gerate man in Zweifel und wisse erst nach dem Tun, was recht gewesen wäre. Das Leben enthalte das Tragische und Dissonantische. (Flitner 1986, 240)

Carnap hingegen glaubte daran, theoretisch Ordnung ins praktische Chaos bringen zu können. Auch der Gesellschaft sollte mithilfe der Theorie eine Ordnung gegeben werden, in der zielorientiert gearbeitet werden könne. (Vgl. Carus 2007b, 22 f.) Für das Gebiet der Wissenschaften bedeutete das als letztes Ziel ein umfassendes System aller Begriffe, wie er es mit dem *Aufbau* versuchen wird (Carus 2007b, 23 ff.), dem der nächste Abschnitt gewidmet ist.

Carnap wird also mit einer humanistischen Lebenseinstellung, die sich sowohl im Privaten als auch im Politischen (im weitesten Sinne) bewähren sollte, nach Wien kommen. Die Werte, die zu dieser Haltung gehören, waren und blieben ihm sehr wichtig. Zunächst blieben sie das auch als Untersuchungsgegenstand der Philosophie. 1922 äußert er sich in einem Brief an Heinrich Scholz, in dem er über eine akademische Karriere nachdenkt, dahingehend:

> Ich bin kein Philosoph und glaube nicht recht daran, dass mir eine Fakultät eine philosophische Professur geben würde. Das heutige Fach Philosophie vereinigt ja sehr heterogene Gebiete. Ich sehe da vor allem zwei Hauptteile: 1) Ethik, Aesthetik, Religionsphilosophie, Metaphysik; man kann auch sagen: Kultur- und Naturphilosophie, oder die Wissenschaft von

> Lebens- und Weltanschauung. 2) nach traditioneller Benennung: Logik und Erkenntnistheorie. Nach meiner Auffassung sollte der Name Philosophie dem ersten Teil allein vorbehalten bleiben, während die einzelnen Gebiete des zweiten Teils sich als Fachwissenschaften loslösen müssten. (Carnap an Scholz, 11. Oktober 1922, Rudolf Carnap Collection, ASP RC 102–72–10, Bl. 1)

Für Lehre und Forschung auf dem Gebiet der „eigentlichen Philosophie" fühle er sich jedoch nicht qualifiziert:

> Zwar habe ich für sie ein lebhaftes Interesse, habe mich durch Bücher, Vorlesungen, Seminare und manche Freundesgespräche mit ihren Fragen und Lösungsversuchen vertraut gemacht, aber immer nur als Mensch, aus persönlichem Bildungsbedürfnis, nicht als produktiver Forscher oder reproduktiver Lehrer. (Carnap an Scholz, 11. Oktober 1922, Rudolf Carnap Collection, ASP RC 102–72–10, Bl. 2)

So beständig Carnap an seinen moralischen Ansichten festhalten wird, so wandelbar wird seine Konzeption von Ethik sein. Die Ansichten darüber, welche Möglichkeiten offen stehen, Moral philosophisch und wissenschaftlich zu thematisieren, unterliegen einer Entwicklung, die jedoch in bestimmten Punkten frühere Einflüsse wieder aufnehmen wird. Im *Aufbau* werden sowohl Lebensphilosophie als auch Neukantianismus zum Tragen kommen.

5.3 Carnaps Konzeption von Moral und Ethik in der Wiener-Kreis-Periode

5.3.1 *Der logische Aufbau der Welt* (1928a) und die Konstitution von Werten

5.3.1.1 Die Entstehungsgeschichte des Aufbaus

Mit der vorangehenden Schilderung des Jenaer Milieus zu Studienzeiten Carnaps und der frühen philosophischen Einflüsse soll nicht behauptet werden, damit sei eine Position formuliert, die sich mit den hier interessierenden Positionen Carnaps deckt oder eine solche sich von dort eindeutig ableiten lasse. Dazu sind die Einflüsse selbst viel zu heterogen. Dennoch wird sich zeigen, dass sich selbst für manche Stelle in Carnaps Werken, die gemeinhin der Wiener-Kreis-Periode und dem Logischen Empirismus zugerechnet werden, auf diesem Hintergrund eine andere Interpretation als die herkömmliche im Rahmen des Logischen Empirismus Wiener Prägung anbietet. Dies gilt nicht zuletzt für den Ort von moralischen Werten in Carnaps erstem großen Buch *Der logische Aufbau der Welt,* das gemeinhin als Werk des Wiener Kreises gesehen wird, wobei dies insofern zu relativieren

ist, als zwar die letzten Umarbeiten in Wien vorgenommen wurden,[158] das Werk in seiner Grundstruktur jedoch schon vor dem Umzug nach Wien verfasst war.

Als sich in Wien der Kreis um Schlick formierte, arbeitete Carnap in Jena und Buchenbach bereits am *Aufbau.* Schon 1921/22 verfasste Carnap ein Manuskript, das den Titel *Vom Chaos zur Wirklichkeit* (1922b) trägt und das er später mit der handschriftlichen Notiz „Das ist der Keim zur Konstitutionstheorie des ‚Log. Aufbau'" versah.[159] Carnap organisierte für 1923 die berühmte Erlanger Tagung, die später als erste Konferenz der „wissenschaftlichen Philosophie" gesehen wird, um sein *Aufbau*-Projekt zu diskutieren. (Carus 2007b, 28) Auch im Wiener Kreis stellte er den Plan und die Methode des *Aufbaus* bereits bei einem kurzen Besuch im Jahre 1925 zur Diskussion. Nach seiner Übersiedlung nach Wien 1926 wurde im Kreis eine erste Fassung, die er bereits vor Wien abgeschlossen hatte, detailliert besprochen. (Carnap 1963a [1993, 31 f.])[160] Carnaps Werk, an dem er somit von 1921 bis 1928 arbeitete, erschien schließlich unter dem Titel *Der logische Aufbau der Welt.*[161]

Der *Aufbau* steht im Zentrum der neukantianischen Lesart von Carnaps Werken. Er kann, so Mormann, auch als Versuch gelesen werden, Rickerts *System der Philosophie* von 1921 auf den neuesten Stand der Wissenschaft zu bringen. (Mormann 2010b, 82) Und es ist auch der *Aufbau,* auf den sich Mormanns These der drei Phasen in Carnaps Wertphilosophie vor allem stützt. Dementsprechend lautet Mormanns Erläuterung zu (C1), Carnaps neukantianischer Phase:

> Im *Aufbau* findet man einen expliziten, wenn auch knappen Versuch, die Wertphilosophie des südwestdeutschen Neukantianismus in den Rahmen der Konstitutionstheorie einzufügen. Das heißt, Carnap unternimmt im *Aufbau* analog zur Konstitution der empirischen Welt den Versuch, so etwas wie die Welt der Werte auf der Grundlage von Werterlebnissen zu konstituieren. Fast alle Interpretationen des *Aufbaus* haben diese Phase vollständig ignoriert. (Mormann 2010b, 88)

Haben wir es im *Aufbau,* soweit es um moralische Werte geht, mit einer neukantianischen Position im Sinne Rickerts zu tun?[162]

---

158 Klar erkennbare Einflüsse aus dem Wiener Kontext zeigen vor allem das Vorwort und das letzte Kapitel, das einen engen Zusammenhang mit Wittgensteins *Tractatus* herstellt.

159 Mormann (2006, 175) sieht im Titel vor allem einen direkten Zusammenhang mit Rickerts *System der Philosophie* (Rickert 1921). Andere betonen die starken Anklänge an Vaihinger. Weitere sachliche Übereinstimmungen zwischen dem *Aufbau* und Rickerts *System* vgl. Mormann (2006, 176 ff.).

160 Carnap war wie Hahn, Neurath und dessen Frau Hahn-Neurath, Kraft und Neider auch im Gomperz-Zirkel. (Neider 1977, 28)

161 Der Titel gehe, so Feigl (1970, XII), im Übrigen auf Schlick zurück.

162 Meine Beschränkung auf moralische Werte ist der Thematik der vorliegenden Untersuchung geschuldet. Sowohl Carnap, die Neukantianerinnen und Neukantianer als auch die Pragmatistinnen und Pragmatisten nahmen in ihrer Wertphilosophie eine solche Beschränkung gerade nicht vor.

5.3.1.2 Die Konstitution von Werten im Aufbau

Mormann hält den Titel des *Aufbaus* für nicht sehr treffend. Bessere Titel hätten gelautet: *Der Aufbau des Weltbegriffs* oder *der Welterkenntnis.* Anliegen Carnaps war nämlich die rationale Rekonstruktion eines Begriffsbildungsvorganges. Es sollte darin ein System dargelegt werden, das aufweist, wie alle wissenschaftlichen Begriffe auf einer gemeinsamen Basis konstituiert werden können.[163] Dass es darin auch um die Konstitution von Werten geht, findet sich in den Untersuchungen des Werkes selten erwähnt, noch seltener ausgeführt. Mormann ist es zu verdanken, dass er darauf wieder aufmerksam machte und dieses Manko weitgehend behoben hat.

Lange Zeit war eine vor allem von Quine und Goodman unternommene empiristische Interpretation des *Aufbaus* vorherrschend, die sich auf die Konstitution mathematischer und physikalischer Gegenstände beschränkte.

> Die Vernachlässigung der geistigen Gegenstände [zu denen Mormann irrtümlich auch die moralischen Werte zählt; A.S.] ist weniger der ursprünglichen Intention des *Aufbau* selbst anzulasten als vielmehr der einseitig naturwissenschaftlichen Orientierung der analytischen Wissenschaftsphilosophie, die mit den geistes- oder kulturwissenschaftlichen Aspekten des Werkes nichts anzufangen wußte. (Mormann 2006, 170)

Das *Aufbau*-Programm war nicht nur auf die empirischen Wissenschaften, sondern auf die „Welt" im Sinne einer neukantianischen Einheit von Wert und Wirklichkeit gerichtet. (Mormann 2006, 183) Mittlerweile wurden auch neukantianische und phänomenologische Interpretationen des Werkes vorgelegt.[164] Einflüsse, die aus dem logisch-empiristischen Blickwinkel nicht in Erscheinung traten oder zumindest nicht erwähnenswert schienen, treten nicht zuletzt dann hervor, wenn man sich der Wertthematik zuwendet. Mormann ist zuzustimmen, dass sich in den Skizzen zu den höheren Schichten des Konstitutionssystems das philosophische Rohmaterial, aus dem der *Aufbau* gestaltet wurde, deutlicher zeigt als in den formal durchgearbeiteten Konstitutionen der unteren Schichten (Mormann 2006, 170 f.). Dieses Rohmaterial reicht von Einflüssen des südwestdeutschen Neukantianismus und Fragestellungen der Lebensphilosophie bis hin zu Anleihen bei pseudophilosophischen biologistischen Strömungen wie Ostwalds Energetismus. Wobei, wie sich auch für die Problematik moralischer Werte zeigen wird, von einer friedlichen Ko-

---

163 Dass Carnap im *Aufbau* unterschiedslos von Begriffen und von Objekten spricht, hat auch zu ontologischen Interpretationen des Werkes Anlass gegeben. Vgl. z.B. Cirera (1994, 32 ff.).

164 Da Carnap im *Aufbau* alles, was er bis zu Beginn der 1920er-Jahre philosophisch zur Kenntnis genommen hatte, in einem Werk zu einer neuen wissenschaftlichen Philosophie synthetisieren wollte, werde das Problem, ob der *Aufbau* neukantianisch, empiristisch, logizistisch, phänomenologisch oder wie auch immer zu lesen sei, bis zu einem gewissen Grade trivialisiert. Für alle diese Lesarten gebe es Belege, aber keine von ihnen könne ein Interpretationsmonopol beanspruchen. (Mormann 2006, 174)

existenz nicht die Rede sein kann, am wenigsten zwischen Lebensphilosophie und neukantianischer Schulphilosophie. (Mormann 2006, 171)

Mormann sieht eine neukantianische wertphilosophische Position Carnaps schon dadurch nachgewiesen, dass Werte im *Aufbau* „zur Klasse der im Rahmen der Konstitutionstheorie zu konstituierenden Gegenstände gehörten". (Mormann 2010b, 89) Welche Auffassung von moralischen Werten wird nun im *Aufbau* vertreten?

Was meint der *Aufbau* zunächst mit „Konstitutionssystem"? In einem Konstitutionssystem werden Begriffe höherer Ordnung wie in einem Stammbaum durch Begriffe niederer Ordnung definiert. „Beschleunigung" wird mithilfe der Begriffe „Geschwindigkeitszunahme" und „Zeit" konstituiert. „Geschwindigkeit" wiederum mit „Weg" und „Zeit". (Beispiele aus Kraft 1950b [1968, 79]) Es geht also um den gestuften Aufbau von Begriffen durch Definitionsketten. Wobei es nicht nur um explizite Definitionen geht. (Carnap 1928a [1998, XX]) Außerdem geht es nicht um den tatsächlichen Aufbau, wie er z. B. in einer Einzelwissenschaft vor sich geht, sondern um die rationale Rekonstruktion eines Begriffsbildungsvorganges. Carnap legt im *Aufbau* die Skizze eines solchen Systems vor.

Die Rangfolge des Begriffsaufbaus bemisst sich in Carnaps Beispielkonstitution nach erkenntnismäßigem Verhältnis, d. h. dass, was uns erkenntnismäßig näher ist, zuunterst zu liegen kommt. Für Carnap sind dies eigenpsychische Elementarerlebnisse. Er wählt ein System mit Elementarerlebnissen und Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen ihnen als Basis, die Teil des Eigenpsychischen sind. Das ist die erste Stufe, die konstituiert wird. Seine Skizze für diese und die weiteren Stufen in der Architektonik seines Konstitutionssystems sieht folgendermaßen aus:

(1) eigenpsychische Gegenstände
(2) physische Gegenstände
(3) fremdpsychische Gegenstände
(4) geistige Gegenstände
(Carnap 1928a, § 58)

Für die Konstitution der geistigen Gegenstände bzw. entsprechenden Begriffe wird dabei vorausgesetzt, dass die eigenpsychischen, die physischen und die fremdpsychischen Gegenstände bereits konstituiert sind. Die spezielle Konstitutionsmethode sind bei den geistigen Gegenständen Manifestation und Dokumentation (§§ 54 ff.). Geistige Gegenstände manifestieren sich in den psychischen und dokumentieren sich in den physischen. So manifestiere sich eine soziale Gruppe durch die Individuen, die ihr angehören, doch könne sie nicht einfach als Menge dieser Individuen aufgefasst werden. Eine Nation etwa bleibe dieselbe, auch wenn ihre „Träger" wechseln. Eine Sitte oder ein Brauch manifestieren sich durch gewisse Handlungen, kulturelle Gegenstände wie Theorien werden durch dauerhafte physische Gegenstände wie Bücher dokumentiert. (Carnap 1928a, § 24) Carnap bringt als weiteres Beispiel die Art der Religion eines Volkes:

> Die Art der *Religion* eines Volkes wird festgestellt nach den Vorstellungen, Gefühlen, Gedanken, Willensregungen religiöser Art, die bei den Individuen dieses Volkes vorkommen; ferner werden auch Dokumente in Gestalt von Schriften, Bildwerken, Bauwerken zur Hilfe genommen. (Carnap 1928a, § 55)

Wie Mormann gezeigt hat, bewährt sich für Carnap die allgemeine Konstitutionsmethode der Quasianalyse, die er für den Aufbau seines Systems verwendet,[165] nicht nur im Aufbau naturwissenschaftlicher Begriffe, sondern auch in der Konstitution höherer Gegenstände, zu denen auch die Werte zählten. Erst durch die Konstitution von Werten vollende sich, so Mormann weiter, der Aufbau der Welt im eigentlichen Sinne. Wo sind nun die Werte (insbesondere die moralischen oder wie Carnap sagt „ethischen") einzuordnen? Werte gehören nach Mormann im *Aufbau* zur Schicht der geistigen Gegenstände.

> Die Besonderheit von Werten als geistigen Gegenständen bestand für Carnap genauer gesagt darin, dass sie sich in „Werterlebnissen" manifestierten, in denen man ein Erlebnis oder eine Handlung bewertete, […]. Analog der Konstitution physischer Gegenstände aus psychischen (Wahrnehmungs)erlebnissen wurden also Werte aus sogenannten Werterlebnissen konstituiert. (Mormann 2010b, 90)

Fest steht, dass Carnap im *Aufbau* eine Konstituierbarkeit von Werten aus Werterlebnissen annahm und sie für ihn somit in die Welt der Erkenntnis fallen. Carnap vertritt damit einen erkenntnistheoretischen Kognitivismus. Die Interpretation, dass Werte zu den geistigen Gegenständen gehören, ist jedoch nicht so eindeutig. Zwar wird die Konstituierung von Werten in einem Abschnitt behandelt, der mit „Die oberen Stufen: fremdpsychische und geistige Gegenstände" überschrieben ist, doch steht im für diese Frage zentralen § 152, der diesem Abschnitt zugehört, ganz klar:

> Bisher sind die Konstitutionen der wichtigsten, vorwissenschaftlich und wissenschaftlich am genauesten bekannten Gegenstandsarten, nämlich des Physischen, des Psychischen und des Geistigen dargestellt oder angedeutet worden. Zum Schluß sei nun noch die Konstitution der *Werte* wenigstens in ihrer allgemeinen methodischen Form kurz angedeutet. Hierbei kann noch weniger als bei den anderen Gegenstandsarten von fertigen Formulierungen die Rede sein, da das Gebiet der Werte in bezug auf den Charakter seiner Gegenstände und die Art der Erkennung in besonders hohem Grade umstritten und problematisch ist. (Carnap 1928a, § 152)

165 Werttheoretische Begriffsbildungen prägen bereits die Konstitutionsmethode der Quasianalyse selbst, worauf ich hier nicht näher eingehen werde, da es sich hierbei nicht um moralische Werte handelt. In § 42 skizziert Carnap eine Interpretation der Quasianalyse, die direkt auf die Sein-Gelten Unterscheidung rekurriert, die für den südwestdeutschen Neukantianismus charakteristisch war. (Mormann 2006, 170 f.)

Ich verstehe dies dahingehend, dass Carnap Werte als eine eigene Gegenstandsart ansieht, wie er selbst in der Zusammenfassung ausdrücklich sagt:

> Mit den Gebieten des Eigenpsychischen, Physischen, Fremdpsychischen und Geistigen sind die wichtigsten Gegenstandsarten konstituiert. Als Beispiel einer weiteren Gegenstandsart werden die *Werte* angeführt. (Carnap 1928a [1998, 270])

Auch zu seiner Skizze der Stufen in § 58, die oben anführt wurde, fügt er hinzu, dass es sich hierbei nur um die wichtigsten Gegenstandsarten handle. Was unterscheidet die Gegenstandsart der Werte nun von den anderen, insbesondere den geistigen Gegenständen? Carnap äußert sich diesbezüglich folgendermaßen:

> Die Konstitution von Werten baut nicht auf den schon behandelten Stufen des geistigen oder des fremdpsychischen weiter, sondern knüpft an einer früheren Stelle des Konstitutionssystems wieder an (Carnap 1928a, § 152),

nämlich bei eigenpsychischen Werterlebnissen, wie ja auch Mormann herausstellt.[166] Carnap sieht hier eine Analogie zur Konstitution der physischen Dinge aus Wahrnehmungserlebnissen und begnügt sich zur Erläuterung mit einigen Beispielen, u. a. einem moralischen:

> So kommen etwa (unter manchen anderen) für die Konstitution der ethischen Werte Gewissenserlebnisse, Erlebnisse der Pflicht oder der Verantwortung und dergl. in Betracht; für die ästhetischen Werte Erlebnisse des (ästhetischen) Gefallens oder anderer Haltungen bei Kunstbetrachtung und Erlebnisse der Kunstschöpfung usw. Im einzelnen wird die Beschaffenheit der Werterlebnisse der verschiedenen Wertarten von der Wertphänomenologie untersucht; hier kann darauf nicht näher eingegangen werden. Die charakteristischen Eigenschaften der verschiedenen Werterlebnisse lassen sich dann, wenn die phänomenologische Analyse durchgeführt ist, mit Hilfe der früher (§ 131 f.) konstituierten Qualitäten des Eigenpsychischen und der Komponenten von solchen, insbesondere der der Gefühle und der Wollungen, konstitutional ausdrücken. Dadurch ist es dann möglich, die Konstitutionen der verschiedenen Wertarten auf Grund jener Konstitutionen aufzustellen. (Carnap 1928a, § 152)

Soweit und so knapp Carnap zur Konstitution von Werten. Wie sich Carnap das genau vorstellt, bleibt demnach offen. Wo in einem etwaigen Stufenbau der Werte die moralischen Werte anzusiedeln wären, erfahren wir nicht. Carnap lässt uns darüber im Unkla-

---

166 Carnap unterscheidet fernerhin verschiedene Wertarten: „Es sind *verschiedene Arten von Werten* zu unterscheiden, z. B. die *ethischen,* die *ästhetischen,* die *religiösen,* die *biologischen* (im weitesten Sinne, einschließlich der technischen, wirtschaftlichen, individual- und rassehygienischen) u. a." (Carnap 1928a, § 152)

ren, ob moralische Werte analog zu den geistigen Gegenständen, die auf Basis von Wahrnehmungserlebnissen konstituiert werden, davon kategorial unterschieden, aber dennoch höherer Ordnung sind, wenn nun auch auf Basis von Werterlebnissen. Eindeutig ist nur, dass Werte im *Aufbau* der Welt der Erkenntnis zuzurechnen sind.

Bevor ich nun auf das Verhältnis dieser Ausführungen zu Werten im *Aufbau* zu Rickerts Werttheorie eingehe, sei noch ein kleiner Hinweis Carnaps erwähnt, mit dem er sich vom Psychologismus distanziert. Klargestellt wird von ihm nämlich in § 152 noch, dass die Werte nichts Psychologisches seien:

> [Der] Wert ist nicht selbst erlebnishaft oder psychisch, sondern besteht unabhängig vom Erlebtwerden und wird in dem Erlebnis (genauer: in dem Wertgefühl, dessen intentionales Objekt er bildet) nur erkannt; ebenso, wie das physische Ding nicht psychisch ist, sondern unabhängig von der Wahrnehmung besteht und in der Wahrnehmung, deren intentionales Objekt es ist, nur erkannt wird. (Carnap 1928a, § 152)

Wie verhält sich diese Position Carnaps hinsichtlich moralischer Werte nun zur Theorie moralischer Werte bei Rickert?

5.3.1.3 Der Aufbau *und die Theorie moralischer Werte bei Rickert*

Hier lassen sich aufgrund der lediglich rudimentären Bemerkungen Carnaps und der nicht eben leicht verständlichen Position Rickerts nur wenige allgemeine Bezüge herausstellen.

Der erste mögliche Bezugspunkt liegt in der Frage, ob sich Carnaps *Aufbau* und Rickert in der Ablehnung eines Wertrealismus treffen. Dies „erkennen" aus dem vorangehenden Zitat darf nicht falsch verstanden werden. Carnap geht es, wie er sogleich einräumt, um eine rein logische Beziehung zwischen Wert und Wertgefühl, nicht um eine „metaphysische" Behauptung, der gemäß Werte nun als reale Gegenstände aufzufassen seien und sie sozusagen im Werterlebnis als reales Gegenüber erkannt würden. Und mit den Werten schließt er den Entwurf des Konstitutionssystems mit § 152 ab. Carnap vertritt im *Aufbau* keinen ontologischen Wertrealismus, sondern enthält sich.

Rickert hingegen lehnt zwar einen Wertrealismus im engeren Sinne, für den Werte zum Sein gehören, ab, nicht jedoch einen Wertrealismus im weiteren Sinne. Wenn Rickert von einem transzendenten Sollen spricht, das in einem Urteil anerkannt wird, so sei mit diesem Sollen kein transzendentes Sein gemeint. (Rickert 1904, 125; Holzhey 2004, 99) Werte existieren für Rickert nicht real, sie sind nicht, aber gelten:

> Es ist also ein *Wertobjekt* gemeint, das nicht real existiert, wohl aber gilt, auch wenn kein reales Subjekt es faktisch wertet oder anerkennt. (Rickert 1921, 133 f.)

Es handelt sich hier um einen Realismus im weiteren Sinne, wie ich den Ausdruck „Realismus" in meiner Terminologie verstehe.

Entscheidend wird hierbei die Frage der Objektivität von Werten. Gelten moralische Werte für Carnap im *Aufbau* objektiv wie für Rickert? Zentral für Rickerts Wertlehre ist, dass moralische Werte objektiv gelten, obwohl sie nicht real existieren. Im *System der Philosophie* von 1921 unterscheidet Rickert drei Stufen des irrealen Geltens (in Unterscheidung zum realen Sein):

(1) Individuell subjektive Werte. Sie gelten nur für jenes Individuum, das sie wertet. Sie gelten nur in einer sehr weiten Bedeutung des Wortes. Rickert spricht deshalb auch von Scheinwerten und Scheingeltung. Es geht hier um persönliche Liebhabereien und bloße Launen.

(2) Allgemein subjektive Werte. Sie werden von allen Subjekten gewertet und sind insofern für alle Subjekte als Werte gültig. Sie gelten aber nicht unabhängig von den wertenden Subjekten. Hierunter fällt nach Rickert die Lust.

(3) Objektive Werte. Objektive Werte gelten, ohne dass sie von jemandem gewertet werden. Das, was objektiv gilt, soll von allen anerkannt werden, muss aber nicht von allen anerkannt werden, um zu gelten. Dazu zählen nach Rickert nicht nur theoretische Werte wie Wahrheit, sondern auch die ästhetischen, moralischen („ethischen") und religiösen. (Rickert 1921, 132 ff.)

Wie positioniert sich hier der *Aufbau?* Auch hier bleibt der *Aufbau* in meiner Interpretation neutral und enthält sich einer Stellungnahme (zumindest wird es nicht geklärt). Zwar kommen Werte im *Aufbau* nur als Gegenstand von eigenpsychischen Werterlebnissen vor. Ob in diesen Werterlebnissen objektiv Geltendes erfasst wird, bleibt aber offen. Mit seiner Konstituierung von Werten im *Aufbau* ist also keine Rickert'sche Position bezüglich objektiv geltender Werte verbunden, eine solche jedoch auch nicht ausgeschlossen.[167]

Aufgrund dieses Befundes kann nur mit starken Vorbehalten davon gesprochen werden, im *Aufbau* sei eine neukantianische metaethische Position im Sinne Rickerts zu finden. Im besten Falle wird im *Aufbau* eine solche zugelassen. Dies ungeachtet dessen, dass der *Aufbau* viele Anklänge an Rickerts *System der Philosophie* aufweist und die Konstitutionsskizze der Werte belegt, „dass das Programm des *Aufbaus* weit über die empirischen Wissenschaften hinausreichte" (Mormann 2010b, 91).

Carus betont sogar, der *Aufbau* richte sich gegen Rickert:

> Carnap may indeed have been influenced by Rickert in the vast scope he gave the *Aufbau* system, its inclusion of cultural objects and of values, and its reconstruction of the relation bet-

167 Eine andere Interpretation hält objektive Werte im *Aufbau* sehr wohl für ausgeschlossen: Die Extensionalität schließe die Konstitution von objektiven Werten, die als intentionaler Gegenstand des Werterlebnisses auftreten könnten, aus. Als Gegenstand könne nur konstituiert werden, was sich im Fremdpsychischen wiederhole. Carnap könne deshalb höchstens allgemein subjektive Werte konstituieren. Dem ist entgegenzuhalten, dass Werte hier nur in dem Sinne subjektiv bleiben müssten, wie dies auch auf psychische Gegenstände auf Basis von Wahrnehmungserlebnissen zutrifft.

> ween *Sein* and *Gelten* – but the point was precisely to demonstrate that all these matters *could* be accommodated within a unified system *without* imposing Rickert's fundamental discontinuity between natural and human sciences. (Carus 2007a, 107)

Im *Aufbau* würden alle Dinge dem kritischen Denken zugänglich. (Vgl. Carus 2007a, 183) Hier scheint Carus jedoch Rickert missverstanden zu haben. Auch bei Rickert sind Werte Bestandteil des einen Systems.[168]

Wie steht es um den Individualismus im *Aufbau?* Erinnern wir uns. In § 152 heißt es:

> Die charakteristischen Eigenschaften der verschiedenen Werterlebnisse lassen sich dann, wenn die phänomenologische Analyse durchgeführt ist, mit Hilfe der früher (§ 131 f.) konstituierten Qualitäten des Eigenpsychischen und der Komponenten von solchen, insbesondere der der Gefühle und der Wollungen, konstitutional ausdrücken. (Carnap 1928a, § 152)

Können wir das als Beleg dafür heranziehen, Carnap fasse moralische Werte nicht als soziales Phänomen auf, Moral sei kein gemeinschaftliches, soziales, kollektives Unterfangen, sondern ein individuelles? Diese Frage wird im *Aufbau* nicht entschieden, weil Carnap uns nicht verrät, wie man moralische Werte auf Basis von Werterlebnissen definiert und in welchem Konstitutionsverhältnis sie zu individuellen Gefühlen und Wollungen stehen.

Carnap scheint einige Schwierigkeiten gehabt zu haben, im *Aufbau* Werte in sein System einzufügen. Er wollte sie noch berücksichtigen, aber so wichtig schien ihm ihre Behandlung nicht mehr zu sein, um so manche Unklarheit, die nun im *Aufbau* vorhanden ist, auszuräumen. Daran ändert auch der Umstand nichts, dass Carnap in § 59 kurz eine *physikalistische* Konstitution von Werten skizzierte, mit der er sich auf Ostwalds *Die Philosophie der Werte* (1913) bezog, in der dieser eine physikalistische, genauer gesagt „energetische" Konstitution von Werten ins Auge gefasst hatte. Carnap hat dies nie wieder erwähnt.

Zudem ließe sich die Skizze der Wertkonstituierung auch so verstehen, dass auf Basis von Wahrnehmungserlebnissen der Bereich der Tatsachen konstituiert werde und der Bereich der Werte auf Basis von Werterlebnissen schon im *Aufbau* davon kategorial getrennt sei. Wenngleich – und dies ist sicherlich nicht unwichtig – noch beide Bereiche zur Welt der Erkenntnis gehören.

5.3.1.4 Schlussbemerkungen zum Aufbau

Der *Aufbau* ist ein Werk des Übergangs. Carnap begann den *Aufbau* bald nach seiner Dissertation zu verfassen, und die Schrift erschien zu einer Zeit, „als Carnap gedanklich

168 Carus hebt vielmehr eine pragmatistische Strömung im *Aufbau* hervor. Diese gehe auf Vaihinger zurück, der als Verbündeter der amerikanischen Pragmatistinnen und Pragmatisten gesehen wurde und der der Ansicht war, das intellektuelle Leben habe dem praktischen zu dienen. (Carus 2007a, 123 ff.) Der Einfluss auf den *Aufbau* betrifft jedoch das Thema der Fiktionen und nicht der Werte.

längst im Wiener Kreis angekommen war" (Stöltzner/Uebel 2006b, XXXVIII). Eine Metaphysikkritik findet sich nur in den zwei letzten Kapiteln des *Aufbaus,* wo auch eine Protoformulierung des verifikationistischen Sinnkriteriums zu finden ist, aber:

> It is true that in the last chapter of the *Aufbau* there is a protoformulation of the verification criterion, but verificationism is foreign to the constitutional system […]. (Cirera 1994, 33)

Ansonsten ist das Werk ametaphysisch, nicht antimetaphysisch. (Cirera 1994, 33) Diese verhaltene Metaphysikkritik hat im *Aufbau* jedenfalls noch nicht die Funktion, Wertbegriffe aus dem Begriffssystem der Erkenntnis auszuschließen. Verschiedene Formen des Kognitivismus wären damit noch verträglich.

Das Werk endet mit einem Abschnitt, der den Schlusssatz des *Tractatus* kommentiert und dem Werk Wittgensteins und seiner moralischen Haltung tiefsten Respekt zollt:

> „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr, und eben das ist die Antwort" [Abhandlg.] 262. Leider ist diese Abhandlung fast unbekannt geblieben. Sie ist zwar teilweise schwer verständlich und ungenügend durchgeklärt, aber sehr wertvoll sowohl durch ihre logischen Ableitungen als auch durch die ethische Haltung, die aus ihr spricht. (Carnap 1928a, § 183)

Auf den Einfluss Wittgensteins auf die Ethik Carnaps werde ich weiter unten eingehen. Zunächst werde ich mich einem weiteren Werk aus dem Jahre 1928 zuwenden, das einen Übergang vom erkenntnistheoretischen Kognitivismus zum Nonkognitivismus bildet.

5.3.2 *Scheinprobleme in der Philosophie* (1928b)

Radikaler wird die Metaphysikkritik in *Scheinprobleme in der Philosophie* (1928b), wo sich – abgesehen von der kurzen Formulierung am Schluss des *Aufbaus* – eine erste Form eines radikalen Sinnkriteriums findet, mit dessen Hilfe sich metaphysische von nichtmetaphysischen Sätzen unterscheiden lassen sollten. (Mormann 2000, 68 f.) *Scheinprobleme* wurde im selben Jahr wie der *Aufbau* publiziert, doch war das Werk bereits im Wiener Umfeld entstanden, wo sich Carnaps Metaphysikkritik radikalisierte.

Wie Mormann und andere betonen, wurde Carnaps Metaphysikkritik stark durch die Lebensphilosophie Nietzsches geprägt.[169] Das antimetaphysische Potenzial der schon in Jena vorhandenen lebensphilosophischen Orientierung Carnaps wurde in Wien jedoch noch durch eine spezifische Wiener Antimetaphysik verstärkt. Unter dem Einfluss der antimetaphysischen Einstellung des Wiener Kreises und seines Umfeldes (Wittgen-

169 "For Carnap, Frege's *Begriffsschrift* lies on the desk, so to speak, and Nietzsche's *Zarathustra* on the bedside table." (Gabriel 2004, 12)

stein, Mach) verschwanden um 1930 neukantianische, phänomenologische und sonstige nichtempiristische Komponenten aus Carnaps Philosophie. (Mormann 2006, 174) Wobei Carnap sicherlich selbst an der antimetaphysischen Einstellung des Wiener Kreises, die nicht alle Mitglieder in derselben Weise teilten, mitwirkte. Carnap selbst betont, dass eine einflussreiche Idee Wittgensteins für ihn dessen Einsicht war, viele philosophische Sätze, besonders in der traditionellen Metaphysik, seien Scheinsätze ohne kognitiven Gehalt. Gleichzeitig gibt er zu verstehen, dass ihm diese Ansicht ähnlich derer schien, zu welcher er schon zuvor unter dem Einfluss antimetaphysischer Wissenschaftler und Philosophen gekommen war. (Carnap 1963a [1993, 40]) Nicht nur Wittgenstein, sondern sehr wohl auch Wissenschaftler wie Kirchhoff, Hertz und Mach, sowie Philosophen wie Avenarius und Russell hatten Einfluss auf diese seine Ansicht. (Carnap 1963a [1993, 69])[170] Am deutlichsten war Carnaps Ablehnung der Metaphysik jedoch zur Wiener Zeit, und zwar hauptsächlich unter dem Einfluss Wittgensteins (Carnap 1963a [1993, 59]) und wohl auch Neuraths.

In *Scheinprobleme* hält Carnap nur jene Aussagen (Sätze) für sinnvoll, die sachhaltig sind:

> Der Sinn einer Aussage besteht darin, dass sie einen (denkbaren, nicht notwendig auch bestehenden) Sachverhalt zum Ausdruck bringt. (Carnap 1928b [2004, 26])

Eine Aussage p heißt *sachhaltig,* wenn Erlebnisse, durch die p oder das Gegenteil von p fundiert werden würde, wenigstens als Erlebnisse denkbar sind und ihrer Beschaffenheit nach angegeben werden können. (Carnap 1928b [2004, 28]) Wobei eine Aussage q *durch ein Erlebnis E fundiert* ist, wenn p den Inhalt von E ausspricht und die Aussage q entweder gleich p ist oder aus p und früherem Erfahrungswissen durch Deduktionen oder induktiven Schlüssen ableitbar ist. (Carnap 1928b [2004, 28])

Eine Aussage gilt auch dann als sachhaltig, wenn sie nur durch vergangene Erlebnisse fundiert werden kann und jetzt nicht mehr nachprüfbar ist. Auf die tatsächliche Überprüfbarkeit komme es für den Sinn nicht an. Sinnvoll sind sachhaltige Aussagen, „weil es ja wenigstens denkbar ist, daß sie einmal als wahr oder falsch erkannt werden" (Carnap 1928b [2004, 29]. Carnap behauptet daher:

> Nur *sachhaltige Aussagen* sind theoretisch sinnvoll; (scheinbare) Aussagen, die grundsätzlich nicht durch ein Erlebnis fundiert werden können, sind sinnlos. (Carnap 1928b [2004, 44])

Es geht also bei der (theoretischen) Sinnhaftigkeit um die grundsätzliche Möglichkeit der Fundierung, die letzten Endes auf Erfahrungswissen aufbaut. Eine sinnvolle Aussage

170 Über die Verbindung von Carnap und Russell siehe u.a. Pincock 2007.

> geht entweder direkt auf Erfahrung, also Erlebnisinhalte zurück oder hängt doch wenigstens indirekt so mit Erfahrung zusammen, daß angegeben werden kann, durch welche mögliche Erfahrung sie bestätigt oder widerlegt werden würde; d.h. sie ist entweder schon durch Erlebnisse fundiert oder nachprüfbar oder wenigstens überhaupt sachhaltig. (Carnap 1928b [2004, 30])

Mit diesem Kriterium will Carnap Scheinaussagen aus den Wissenschaften ausschließen, die er nicht in den Realwissenschaften (nach seinem Verständnis: Naturwissenschaften, Psychologie, Kulturwissenschaften) vermutet, sondern davon überzeugt ist, dass solche vermeintlichen Aussagen, die gar nicht sachhaltig sind, nur in Philosophie und Theologie vorkämen. (Carnap 1928b [2004, 30])

Was heißt das nun für Wert- und Normsätze in der Ethik? Die Ethik ist in den *Scheinproblemen* nicht explizit Thema. Zwar lässt sich aus dem, was Carnap dort sagt, schließen, dass Wert- und Normsätze nur dann theoretisch sinnvoll sind, wenn sie sachhaltig sind. Ob zumindest manche der Wert- und Normsätze aus der Ethik in diese Kategorie fallen können, wird jedoch offen gelassen. Sie könnten schließlich durch Erlebnisse fundiert werden.

In *Scheinprobleme* geht es weder um die Ablehnung von Moral noch direkt von Ethik, sondern von Metaphysik, d.h. um den Ausschluss von nur vorgeblich theoretisch sinnvollen Sätzen aus der Philosophie. Es bleibt offen, ob und gegebenenfalls welche Wert- oder Normsätze theoretisch sinnvolle Sätze sind und ob sie, wenn sie als theoretisch sinnvolle Sätze in einer Ethik auftreten, dies nur vorgeblich tun und damit metaphysisch sind.[171]

Die Ansicht, dass Wert- und Normsätze auf den Ausdruck eines Lebensgefühls beschränkt sind, das niemals in Form theoretisch sinnvoller Sätze ausgedrückt werden kann, schlägt sich in *Scheinprobleme,* so sie sich bei Carnap schon ausgebildet haben sollte, noch nicht nieder. Da er sich in *Scheinprobleme* freimütig auf den *Aufbau* bezieht, ist sogar eher anzunehmen, dass er auch noch an seinen werttheoretischen Ansichten aus dem *Aufbau* festhält.

Patzig betont in seinem Nachwort zu den *Scheinproblemen,* es gelte die Umwelt zu berücksichtigen, auf welche zu wirken solche Schriften bestimmt waren. 1928 war die Wiederentdeckung der Metaphysik in vollem Gange. U.a. war gerade „das Gestirn Heideggers aufgegangen". (Patzig 1966, 89) Was die Ethik betrifft, war sie jedoch noch nicht dem Verdikt der Metaphysik ausgeliefert.

In einem populärwissenschaftlichen Vortrag „Von Gott und Seele. Scheinfragen in Metaphysik und Theologie" vom Juni 1929 bekräftigt Carnap:

171 In der *Autobiographie* äußert sich Carnap auch nicht gegen Theologie, sofern diese nur ein System von Werten und Lebensvorschriften darstelle. Abzulehnen sei diese nur, wo sie metaphysisch auftrete. (Carnap 1963a [1993, 13 f.])

> Alles, von dem man überhaupt sprechen kann, muß sich auf von mir Erlebtes zurückführen lassen. Alle Erkenntnis, die ich haben kann, bezieht sich entweder auf meine eigenen Gefühle, Vorstellungen, Gedanken usw., oder sie ist aus meinen Wahrnehmungen zu erschließen. (Carnap 1929a [2004, 58])

Ein Satz über die Existenz Gottes kann sinnvoll sein, wenn „Gott" so definiert wird, dass in ihm nur wahrnehmbare Kennzeichen genannt werden. (Carnap 1929a [2004, 60]) Eine wissenschaftliche Philosophie schließe deshalb den Gottesbegriff nicht von vornherein aus. Sie verlangt jedoch die Zurückführung auf Beobachtbares, und Fragen in Bezug auf Gott könnten dann von den Erfahrungswissenschaften behandelt werden. (Carnap 1929a [2004, 62]) So sah Carnap die Anforderungen wohl auch für Wertbegriffe und hielt eine solche Zurückführung für diese zu dieser Zeit auch noch für möglich.

5.3.3 „Wissenschaft und Leben" (1929b)

Auch in seinem Vortrag „Wissenschaft und Leben", den Carnap im Oktober 1929 am *Bauhaus* in Dessau hielt, setzte er sich mit Werten philosophisch konstruktiv auseinander.[172] Bevor ich auf diesen Vortrag eingehe, sind einleitend ausführlichere Bemerkungen zu den persönlichen und inhaltlichen Beziehungen Carnaps zum *Bauhaus* angebracht.

Zur Affinität zwischen Carnap (bzw. dem Wiener Kreis), dem *Bauhaus* und der Neuen Sachlichkeit liegen mehrere Studien vor, die die verbindenden modernistischen Merkmale hervorheben.[173] Um eine zu eindimensionale Sicht dieser Verbindung zu vermeiden, sei hier jedoch auch an die Vorgeschichte der Kontakte Carnaps zum *Bauhaus* erinnert, die

---

172 Carnap hielt zwischen 15. und 19. Oktober fünf Vorträge: „Wissenschaft und Leben" (15.), „Aufgabe und Gehalt der Wissenschaft" (16.), „Der logische Aufbau der Welt" (17.), „Die vierdimensionale Welt der modernen Physik" (18.) und „Der Mißbrauch der Sprache" (19.). Am 27. Mai hatte Neurath bereits „Bildstatistik und Gegenwart" vorgetragen und vom 3.–8. Juli der noch junge Feigl: „Die wissenschaftliche Weltauffassung" (3.), „Physikalische Theorien und Wirklichkeit", „Naturgesetz und Willensfreiheit" (5.), „Zufall und Gesetz" (6.), „Leib und Seele" (7.), „Raum und Zeit" (8.). Nach Carnap sprach Neurath noch einmal am 9. Juni 1930 am *Bauhaus* über Geschichte und Wirtschaft. Ebenso war Walter Dubislav am 26. November 1929 zu einem Vortrag „Hauptthesen des kantischen Kritizismus" eingeladen. Neurath hatte Hannes Meyer im Zuge der Neugründung des *Österreichischen Werkbundes* 1928 nach Wien eingeladen. Neuraths erster Vortrag war die Gegeneinladung nach Dessau gewesen. Mit der Übernahme der *Bauhaus*-Leitung durch Mies van der Rohe endete die Zusammenarbeit. Dieser hielt sich mehr an den Psychologen Felix Krüger, den Soziologen Hans Freyer und den Philosophen Helmuth Plessner, die dem Modernismus kritischer gegenüberstanden. Carnap und Neurath kooperierten weiterhin bei den internationalen Kongressen moderner Architektur (CIAM) und dem *Österreichischen Werkbund.* Höhepunkt der Zusammenarbeit war die Werkbundsiedlung. Carnap stand jedoch später mit dem *New Bauhaus* in den USA wieder eng in Kontakt. (Dahms 2004, 365 ff.) Zu *Werkbund* und *Bauhaus* siehe auch Hepp (1987, 159 ff.).

173 Zum Verhältnis von Wiener Kreis und *Bauhaus* siehe u.a. Galison 1990, Dahms 2004 und Potochnik/Yap 2006.

vermutlich nicht erst 1929 einsetzten, als Carnap zur Vortragsreihe nach Dessau eingeladen wurde. Auch wenn Carnap nicht mehr ständig in Jena gelebt haben sollte, als Walter Gropius 1919 in Weimar durch das Zusammenlegen der Kunstgewerbeschule mit der Hochschule für Bildende Kunst das *Staatliche Bauhaus* gründete, so konnte auch für ihn zutreffen, was sein Freund Flitner in seiner *Autobiographie,* die oben schon mehrmals als Quelle herangezogen wurde, schildert. Flitner führt aus, welches Faszinosum diese Einrichtung auf ihn und seinen Freundeskreis, zu dem nicht zuletzt Carnap zählte, ausübte. Explizit nimmt er hierbei auf die moralische Dimension des Schaffens Bezug:

> Wir erlebten einen historischen Ruck im Bereich der ästhetischen Formensprache, dessen ethischer, wenn nicht gar weltanschaulicher Hintergrund fühlbar war […]. […]
> Der avantgardistische Purismus, dem sich Roh zuneigte, war ihm nicht eigen. (Flitner 1986, 285 f.)

Ich erwähne diese Stelle deshalb, weil in der Literatur zur Verbindung von *Bauhaus* und Wiener Kreis bisweilen der Eindruck entsteht, es sei das Formalistische, Puristische, Modernistische der einzige gemeinsame Bezugspunkt. Das mag später, wie auch „Wissenschaft und Leben“ zeigt, in den Vordergrund getreten sein, doch zunächst könnten Carnap wohl wie Flitner andere Züge des *Bauhauses* in Bann gezogen haben: die Aufhebung der Trennung von Kunst und Handwerk, der reformpädagogische Ansatz, dass jede eine potenzielle Künstlerin oder ein potenzieller Künstler sei und eine allgemein-menschliche Basis ausreiche, um Zugang zur Kunst zu finden, die „Brüderlichkeit alles gut Gemachten“, die Suche nach einem natürlichen System der Raumgestalt, die humane und soziale Verantwortung der Architektinnen und Architekten, wie sie Flitner aufführt. (Flitner 1986, 287) Ein möglicher positiver Aspekt könnte auch für Carnap der Umstand gewesen sein, dass viele der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aus der Jugendbewegung kamen, oder auch der Respekt vor kultureller Vielfalt, die sich etwa in Töpferware zeigte, die an afrikanische Keramik erinnerte. (Flitner 1986, 290) Vorbild war darin nicht formalistische Architektur, sondern beispielsweise Andrea di Pietro della Gondola, besser bekannt als Palladio, der bedeutendste Architekt der Renaissance, den Flitner ausdrücklich nennt. (Flitner 1986, 288) Nicht, dass es im *Bauhaus* keine rationalistischen Bestrebungen gegeben hätte, doch stellt Flitner eindeutig klar:

> Die emotionale Bewunderung, die zeitweise dem rationalsten Technizismus von einigen Theoretikern des Kreises [des *Bauhaus*-Kreises; A. S.] gezollt wurde, hatte eine Nachahmung dieses Stils zur Folge, der eine rechenhafte und sozial erkältende Architektur in der ganzen Welt hervorgebracht hat, die den anfänglichen ethischen Impuls der Bewegung in seine Gegenrichtung verkehrte. Die Problematik der modernen europäischen Kultur brachte schon in der frühen Bauhauszeit Konflikte unter den Künstlern und ihren Anhängern hervor: eine meditative und religiöse Strömung lag im Streit mit den konstruktivistischen rati-

> onalen Extremisten. Doch auch diese inneren Zwiste hatten damals für uns etwas Faszinierendes. (Flitner 1986, 289)

Was Carnap mit dem *Bauhaus* damals verband, könnte sowohl die Aufhebung herkömmlicher Trennungen, die rationalistischen Tendenzen als auch die Spannung zwischen beiden gewesen sein. Das *Bauhaus*-Manifest, das Gropius sofort nach seinem Amtsantritt als *Bauhaus*-Direktor veröffentlichte, hatte noch „romantische" Züge, wenn es beispielsweise darin heißt:

> *Der Künstler ist eine Steigerung des Handwerkers.* Gnade des Himmels läßt in seltenen Lichtmomenten, die jenseits seines Wollens stehen, unbewußt Kunst aus dem Werk seiner Hand erblühen, *die Grundlage des Werkmäßigen aber ist unerläßlich für jeden Künstler.* Dort ist der Urquell des schöpferischen Gestaltens.
> Bilden wir also eine *neue Zunft der Handwerker* ohne die klassentrennende Anmaßung, die eine hochmütige Mauer zwischen Handwerkern und Künstlern errichten wollte! Wollen, erdenken, erschaffen wir gemeinsam den neuen Bau der Zukunft, der alles *in einer Gestalt* sein wird: Architektur *und* Plastik *und* Malerei, der aus Millionen Händen der Handwerker einst gen Himmel steigen wird als kristallenes Sinnbild eines neuen kommenden Glaubens. (Zit. n. Hepp 1987, 219 f.)

Unter den Grundsätzen finden sich:

> Vermeidung alles Starren; Bevorzugung des Schöpferischen; Freiheit der Individualität, aber strenges Studium.
> […]
> Pflege freundschaftlichen Verkehrs zwischen Meistern und Studierenden außerhalb der Arbeit; dabei Theater, Vorträge, Dichtkunst, Musik, Kostümfeste. Aufbau eines heiteren Zeremoniells bei diesen Zusammenkünften. (Zit. n. Hepp 1987, 221)[174]

---

174 Das Verhältnis des *Bauhauses* zur Gleichberechtigung von Frauen ist im Übrigen ambivalent. Im ersten Semester schrieben sich 84 Frauen und 79 Männer zum Studium ein. Gropius fürchtete jedoch schon bald, die große Anzahl von Frauen schade dem Ansehen der Schule. Er forderte, vor allem bei den in seinen Augen zu zahlreich vertretenen Frauen gleich bei der Aufnahme stark auszusondern. Von Töpferei und Druckerei sollten sie auf Urgenzen der Meister gänzlich ferngehalten werden. Die Weberei, die in der Hierarchie an letzter Stelle stand, wurde zur „Frauenklasse" erklärt und durfte als einzige Werkstatt von einer Frau geleitet werden. Im Wintersemester 1932/33 gab es am *Bauhaus* in Berlin noch 25 Frauen und 90 Männer. (Müller U. 2009, 9 f.) Eine strikte Geschlechtertrennung wirkte auch in der Kunst der *Bauhaus*-Männer, die sich nicht nur als künstlerische Avantgarde verstanden. So ordnete Gropius Dreieck, Rot und Geist der Männlichkeit zu, Quadrat, Blau und Materie der Weiblichkeit. Itten seinerseits war der Meinung, Frauen sei eindimensionales Sehen angeboren, weshalb sie lieber in der Fläche arbeiten sollten. Klee wiederum war überzeugt, Genie sei männlich, und Schlemmer und Kandinsky, Schöpfertum sei mit Männlichkeit zu identifizieren. (Baumhoff 2000, 96–107)

Erst später wandte sich das *Bauhaus* (v.a. unter Hannes Meyer in Dessau, der dann Carnap, Neurath und Feigl zu Vorträgen einlud) mehr der Industrie und bestimmten modernistischen Strömungen zu, worauf ich unten zu sprechen kommen werde. Ich will hier keine Behauptung darüber aufstellen, was Carnap zu Jenaer Zeiten mit dem *Bauhaus* verband, sondern dies lediglich als hinreichenden Grund anführen, um von einer zu eindimensionalen Interpretation des Verhältnisses Carnaps zum *Bauhaus* abzusehen. Besonders zu Beginn der 1920er-Jahre könnte es viel komplexer gewesen sein, als Friedman (2000 [2004, 31f.]) es für die Wiener Zeit, gestützt auf eine Erinnerung Feigls, darstellt:

> Carnap und Neurath hatten auch insofern viele Gemeinsamkeiten, als sie in gewisser Weise utopische Sozialreformer waren – Neurath sehr aktiv, Carnap eher „philosophisch". [...] Ich schulde [Neurath] besonderen Dank dafür, daß er mich (ich denke als den ersten „Gesandten" des Wiener Kreises) nach Dessau an das Bauhaus schickte, das damals, 1929, eine ausgesprochen fortschrittliche Hochschule für Kunst und Architektur war. Dort lernte ich während einer Woche mit Vorlesungen und Diskussionen Kandinsky und Klee kennen. Neurath und Carnap waren der Meinung, daß die Philosophie des Kreises ein Ausdruck der *neuen Sachlichkeit* war, die zur Ideologie des Bauhauses gehörte. (Feigl 1969b, 637; Übersetzung aus Friedman 2000 [2004, 31])

Die grundlegende philosophisch-politische Orientierung Carnaps beschreibt Friedman deshalb als „neue Sachlichkeit", die er als eine soziale, kulturelle und künstlerische Bewegung versteht, die internationalistisch, sozialistisch, wissenschaftlich, sachorientiert und anti-individualistisch ausgerichtet sei. (Friedman 2000 [2004, 31])

Franz Roh hatte 1925 *Nach-Expressionismus,* eine Art Manifest der Neuen Sachlichkeit, verfasst, in dem er die Merkmale dieser Strömung in der Malerei anführt: sachlich darstellend statt expressiv, puritanische Strenge, präzise Materialien, gegen die Lebensphilosophie. Die Architektur wollte Meyer in *Die neue Welt* entsprechend an Funktionalität, Ablehnung des Ornaments, Zukunftsorientierung, Internationalität und der Glorifizierung der Wissenschaft (Einstein als Heiliger) ausrichten. (Dahms 2004, 358ff.) Zu manchen Auffassungen Carnaps liegt hier nicht nur eine inhaltliche Nähe vor, sondern Carnap und Roh kennen sich seit ihren gemeinsamen Tagen in Jena bei der Freistudentenschaft und im Serakreis.[175] Rohs *Nach-Expressionismus* entstand zu weiten Teilen zur selben Zeit und im selben Haus mit Carnaps *Aufbau,* nämlich im Hause von Carnaps Schwiegervater in der Nähe von Freiburg, wo die Werke gemeinsam diskutiert wurden. Roh distanzierte sich endgültig von der Vermischung von Geist (Wissenschaft) und Leben.[176]

175 Roh war es im Übrigen auch, der Carnap mit Neurath bekannt gemacht hatte. Er hatte Neurath 1919 in München ein Versteck geboten. (Dahms 2004, 364)

176 Noch in einem Brief vom 18. August 1935 will Roh den gemeinsamen Freund Flitner, der wie Roh häufig in Carnaps Domizil nahe Freiburg zu Gast gewesen war, davon überzeugen, endlich auch die

In „Wissenschaft und Leben", womit ich zum Vortragsmanuskript komme, wendet sich Carnap ausdrücklich der Rolle geistiger Leistung im Leben zu. Es kommt bei Carnap nun erstmals die strikte Unterscheidung von Tatsachen und Werten zum Tragen. Aufgaben der Wissenschaft – als dem geistigen Gebiet par excellence? – sei es, die Tatsachen zu erkennen. Mit Werten hätte sie direkt nichts zu tun. Dies sei Aufgabe des konativ-affektiven Bereiches, dem es obliege, die Ziele zu bestimmen. Die Wahl eines Grundwertes sei, so Carnap 1929, nicht Ergebnis und Ausdruck einer theoretischen Überlegung, die sich auf das Erfassen einer Tatsache beziehe, sondern Ausdruck einer persönlichen Einstellung:

> Die Wertung […] ist nicht Erfassung einer Tatsache, sondern persönliche Einstellung. (Carnap 1929b,2)

Eine solche grundsätzliche Wahl könne z.B. auf das Wohlergehen einer Gemeinschaft, die Rettung der eigenen Seele oder das Wohlergehen der eigenen Person fallen, wobei diese Grundwerte wiederum verschiedene Interpretationen zuließen. So könne der Grundwert des Wohlergehens der Gemeinschaft sich auf das Wohlergehen der Familie, einer Nation, einer sozialen Klasse, einer Rasse oder der gesamten Menschheit beziehen. (Carnap 1929b, 1f.) „Eine begründete Rangfolge von Grundwerten ließ sich nach Carnap nicht aufstellen." (Mormann 2006, 185) Die Wertthematik zeigt sich bei Carnap spätestens hier vollständig individualisiert und hinsichtlich der Grundwerte dezisionistisch.[177]

Was kann die Wissenschaft in Bezug auf Grundwerte leisten, wenn sie nicht deren Wahl begründen kann? Laut Carnap kann die Wissenschaft über die äußeren Konsequenzen einer gegebenen Werteinstellung informieren und über die Mittel aufklären, die nötig sind, um die Ziele, die durch die Grundwertung vorgegeben werden, zu verwirklichen. Werte bzw. Wertbegriffe gehören jedoch nicht mehr zum wissenschaftlichen Begriffsinventar.

(Nachgereihte) Aufgabe des Geistes sei es, die Konsistenz der gewählten Ziele (Werte) sicherzustellen. Insofern könne der Geist das Leben verbessern und keineswegs, wie Ludwig Klages kurz davor im ersten Band von *Der Geist als Widersacher der Seele* behauptet hatte, das Leben zerstören, indem er den natürlichen Fluss des Ausdrucks und der Spontaneität behindere. (Carnap 1929b, 3–4) Der Vortrag schließt mit einem Goethezitat: „Sind die Kräfte des Lebens stark genug, so haben sie den Geist nicht zu fürchten!" (Carnap 1929b, 4) Mit diesem Vortrag versichert sich Carnap wohl auch selbst, dass er sich seinen intellektuellen Neigungen hingeben darf, ohne damit sein „Leben" zu gefährden, d.h. seine praktischen Ideale zu verleugnen.

Exaktheit und Reinheit der Wissenschaft von den „Urströmen des Menschlichen" zu trennen. Letztere wären damit auch für die Kunst, das Handeln und die Liebe befreit. (Dahms 2004, 363)

177 Im Metaphysikvortrag des Folgetages sieht Carnap das Verbindende zwischen seiner Philosophie und dem *Bauhaus* übrigens in der Authentizität. (Dahms 2004, 370)

Aufgrund dessen, was Carnap über Grundwerte sagt und welche Beispiele er für eine mögliche Wahl anführt, ist es naheliegend, dies als seine philosophische Auffassung von moralischen Grundwerten zu sehen. Mormann nennt die Moralauffassung Carnaps in dieser Phase deshalb einen lebensphilosophisch motivierten, dezisionistischen Konsequentialismus. Danach sei jeder grundsätzlich frei, „sein Leben gemäß denjenigen Werten zu führen, die ihm zusagen" (Mormann 2006, 185). Die Wertthematik zeigt sich bei Carnap spätestens hier vollständig individualisiert und hinsichtlich der Grundwerte in der Tat dezisionistisch.

Für Carnap ist spätestens ab nun die Wissenschaft für die Beschreibung und Erklärung von Tatsachen zuständig. Der Ausdruck eines Lebensgefühls sei hingegen Aufgabe der Kunst. Metaphysik liege vor, wenn der Ausdruck eines Lebensgefühls mit dem Anspruch auf darstellende Beschreibung auftritt. Im Kernbereich der Wissenschaft, den Theorien, haben Gefühle nichts verloren. Nur in den Vor- und Nacharbeiten dürften sie eine Rolle spielen. Insofern ein moralischer Satz bei Carnap rein expressiv-präskriptiven Charakter trägt, fällt er in die Zuständigkeit der Kunst, nicht der Wissenschaft.[178]

Haben wir eine Veränderung gegenüber dem *Aufbau?* Im Unterschied zum *Aufbau* bleibt die Option objektiv geltender Werte nicht mehr offen. Ohne persönliche Wahl gelten auch keine Werte. Nach dem *Aufbau* ist also eine Rickert'sche Position ausgeschlossen. Carnaps Position ab dem Vortrag „Wissenschaft und Leben", mit dem er endgültig in die logisch-empiristische Phase eingetreten ist, ist in Bezug auf Grundwerte klar eine semantisch und erkenntnistheoretisch nonkognitivistische Position: Moralische Sätze, die Grundwerte zum Ausdruck bringen, haben keine kognitive Bedeutung. (Sie sind aber nicht schon aufgrund dessen metaphysisch, sondern nur, wenn sie im Rahmen einer theoretischen Philosophie als pseudo-theoretische Sätze auftreten.) Zudem handelt es sich klar um eine rein expressivistisch-präskriptivistische Position, und zudem um eine individualistische. Das hervorzuheben erscheint trivial, ist es aber nicht, sobald man gemeinschaftliche Intentionen etc. in Betracht zieht. Nach Carnap (und den meisten Expressivistinnen und Expressivisten bzw. Präskriptivistinnen und Präskriptivisten) werden in moralischen Sätzen nicht nur Haltungen, Einstellungen etc. ausgedrückt, sondern es handelt sich dabei um (rein) persönliche Vorlieben, Wünsche, Haltungen oder Einstel-

178 Im vierten Vortrag sieht Carnap das *Bauhaus* für das Lebensgefühl zuständig. Hier kommt es jedoch in der Neuen Sachlichkeit zur Überschreitung von Grenzen. Auch wenn das Geistige im Idealfall ein Bereich emotionaler Kühle sein sollte, so heißt dies nicht, dass das davon unterschiedene Lebensgefühl ebenso unterkühlt sein muss und das Gefühl, das zum Ausdruck kommt, die Charakteristika des Geistes trägt. Ebenso wenig, dass die Kunst wie die Wissenschaft darstellerisch, wiedergebend, figurativ sein soll. Damit hält der Geist (die Wissenschaft) die Lebensgefühle (die Kunst) nämlich nicht in ihren Schranken, sondern bestimmt diese. Hält die Lebensphilosophie den Ausdruck von Lebensgefühlen in der Philosophie für zulässig und begeht damit auf dem Hintergrund einer strikten Trennung eine Grenzüberschreitung, so überschreitet die Neue Sachlichkeit die Grenze in die andere Richtung.

lungen. Sie befinden sich also nach Rickert'scher Terminologie auf der Ebene individuell subjektiver Werte. Es wird nichts anderes ausgedrückt als persönliche Vorlieben etc. Werden diese darüber hinaus nicht als länger andauernde Haltungen gesehen, landen wir schließlich beim Ausdruck bloß persönlicher Launen.

5.3.4 „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache" (1931/32)

Im *Aufbau* und in *Scheinprobleme* handelt es sich um eine erkenntnistheoretische Metaphysikkritik, die, wie wir gesehen haben, sich noch nicht auf Moral und Ethik erstreckt. Obwohl die Ablehnung von Metaphysik Carnaps Werke durchzieht, gibt es zahlreiche Variationen davon, was als „Metaphysik" zu verstehen ist und deshalb in einer respektablen wissenschaftlichen Philosophie keinen Platz finden kann. In den 1930er-Jahren wird die Metaphysikkritik immer schärfer und umfassender. Setzte sie zunächst auf erkenntnistheoretische Argumente, so war es nun eine, die sich auf die Logik, die durch die Entwicklung, die sie in den Jahrzehnten davor genommen hatte, „zu einem Werkzeug von hinreichender Schärfe geworden" sei (Carnap 1931/32 [2004, 82]). Nun scheinen noch schärfere Trennungen und Schnitte möglich. Gleichzeitig erweitert sich der Kreis der Metaphysikerinnen und Metaphysiker in der Wiener Zeit derart, dass nicht nur Wittgenstein, sondern selbst Mitglieder des Kreises wie Schlick oder Waismann der verkappten Metaphysik bezichtigt wurden. Und obwohl Carnap später vieles wieder abschwächte, so sah er doch stets als ein Grundübel, wenn Philosophie sich nicht von Metaphysik distanzierte. (Mormann 2000, 63, 71) Metaphysik lag für ihn immer da vor, wo ein gewisses Gefühl oder eine Einstellung zur Welt in pseudotheoretischer Verkleidung auftritt. (Carnap 1963a [1993, 67]) Was unter dieses Verdikt fällt und mit welcher genaueren Begründung, das unterlag jedoch Veränderungen. Neurath kritisierte auch Carnaps Thesen des Öfteren als metaphysikhaltig, „weil sie ‚zu logisch' und ‚zu präzise' und deshalb pseudorationalistisch seien" (Mormann 2000, 78).

Ab 1931 waren nun auch in einem veröffentlichten Werk Wert- und Normsätze vom Metaphysikverdikt betroffen, wenn sie in der Ethik als theoretische Sätze auftreten. Seit „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache" (Carnap 1931/32) wird Wertphilosophie und Normwissenschaft als metaphysisch disqualifiziert (Mormann 2006, 184):

> Auf dem Gebiet der *Metaphysik* (einschließlich aller Wertphilosophie und Normwissenschaft) führt die logische Analyse zu dem negativen Ergebnis, daß *die vorgeblichen Sätze dieses Gebietes gänzlich sinnlos sind.* Damit ist eine radikale Überwindung der Metaphysik erreicht, […]. (Carnap 1931/32 [2004, 81])

Was die erkenntnistheoretische Metaphysikkritik noch offen gelassen hatte, stellt die logische Metaphysikkritik nun klar: Moralische Wert- und Normsätze, die als theoretische auftreten (in Wertphilosophie und Normwissenschaft ist dies nach Carnap der Fall), sind (in dieser theoretischen Form) gänzlich sinnlos.

In moralischen Wert- und Normsätzen kommen Wörter vor, die keine (theoretische) Bedeutung haben, wodurch eine Art von Scheinsätzen vorliegt.[179] Wann aber hat ein Wort eine (theoretische) Bedeutung? Hier kommt nun wieder das verifikationistische Sinnkriterium ins Spiel: „*a*" sei irgendein Wort und „*S(a)*" der Elementarsatz (i.e. die einfachste Satzform, in der „*a*" vorkommen kann), in dem es auftritt. Die elementare Satzform für das Wort „Stein" ist etwa, so Carnaps eigenes Beispiel, „x ist ein Stein." Die hinreichende und notwendige Bedingung dafür, dass das Wort „*a*" eine Bedeutung hat, kann dann in jeder der folgenden Formulierungen angegeben werden, die im Grunde dasselbe aussagten:

1. Die *empirischen Kennzeichen* für „*a*" sind bekannt.
2. Es steht fest, aus welchen *Protokollsätzen* (erste Sätze) „*S(a)*" *abgeleitet* werden kann.
3. Die *Wahrheitsbedingungen* für „*S(a)*" liegen fest.
4. Der Weg zur *Verifikation* von „*S(a)*" ist bekannt.

(Carnap 1931/32 [2004, 87])

Viele Wörter der Metaphysik wie „Prinzip", „Gott" oder „das Absolute" seien ohne Bedeutung. Sie könnten zwar von Vorstellungen und Gefühlen begleitet sein, doch würde dadurch das Wort keine Bedeutung erhalten. Sätze, in denen sie vorkommen, seien bloße Scheinsätze. (Carnap 1931/32 [2004, 87 ff.]) Von der Möglichkeit, für diese Begriffe empirische Kennzeichen anzuführen, sieht Carnap ab, wohl deshalb, weil sie in der Metaphysik üblicherweise nicht so verstanden werden. Da er davon ausgeht, dass moralische Wert- und Normsätze der Ausdruck persönlicher Einstellungen sind, ist auch für sie eine solche Definition nicht mehr möglich.

Der Sinn eines Satzes liege eben in der Methode seiner Verifikation. Ein Satz besage nur das, was an ihm verifizierbar sei:

> Daher kann ein Satz, wenn er überhaupt etwas besagt, nur eine empirische Tatsache besagen. Etwas, das prinzipiell jenseits des Erfahrbaren läge, könnte weder gesagt, noch gedacht, noch erfragt werden. (Carnap 1931/32 [2004, 102])

Sinnvoll seien lediglich analytische bzw. kontradiktorische und Erfahrungssätze. (Carnap 1931/32 [2004, 102]) Nun ist auch die Ethik mit gefangen und mit gehangen:

179 In den anderen haben zwar die vorkommenden Wörter eine Bedeutung, sind aber in syntaxwidriger Weise zusammengestellt, sodass sie keinen Sinn ergeben. Carnap untersucht u.a. Heideggers Satz „Das Nichts nichtet." (Carnap 1931/32 [2004, 94 f.]) Friedman vertritt die These, in der Kontroverse zwischen Carnap und Heidegger waren politische und ideologische Differenzen im Spiel. (Friedman 2000)

> Die logische Analyse spricht somit das Urteil der Sinnlosigkeit über jede vorgebliche Erkenntnis, die über oder hinter die Erfahrung greifen will. Dieses Urteil trifft zunächst jede spekulative Metaphysik, […]. […] Weiter gilt das Urteil auch für alle *Wert- oder Normphilosophie,* für jede Ethik oder Ästhetik als normative Disziplin. Denn die objektive Gültigkeit eines Wertes oder einer Norm kann ja (auch nach Auffassung der Wertphilosophen) nicht empirisch verifiziert oder aus empirischen Sätzen deduziert werden; sie kann daher überhaupt nicht (durch einen sinnvollen Satz) ausgesprochen werden. Anders gewendet: Entweder man gibt für „gut" und „schön" und die übrigen in den Normwissenschaften verwendeten Prädikate empirische Kennzeichen an oder man tut das nicht. Ein Satz mit einem derartigen Prädikat wird im ersten Fall ein empirisches Tatsachenurteil, aber kein Werturteil; im zweiten Fall wird er ein Scheinsatz; einen Satz, der ein Werturteil ausspräche, kann man überhaupt nicht bilden. (Carnap 1931/32 [2004, 102 f.])

Wenn ein Teil ohne Bedeutung ist, ist der ganze Satz ein Scheinsatz. Bei Carnap ist es immer Alles oder Nichts. Die Möglichkeit, dass empirische Kennzeichen einen Teil der Definition ausmachen können, der Verifizierbarkeit erlauben könnte, kommt Carnap nicht in den Sinn. Metaphysik (mit ihr moralische Urteile) drückten eben keinen theoretischen Gehalt aus, sondern ein Lebensgefühl, die

> Haltung, in der ein Mensch lebt, die gefühls- und willensmäßige Einstellung zur Umwelt, zu den Mitmenschen, zu den Aufgaben, an denen er sich betätigt, zu den Schicksalen, die er erleidet. (Carnap 1931/32 [2004, 105 f.])

Das ist durchaus zur Ehrenrettung des Lebensgefühls gemeint. Die Metaphysik sei jedoch ein inadäquates Ausdrucksmittel für dieses Lebensgefühl. Sie täusche durch die Form ihrer Werke etwas vor, was sie nicht sei. „Diese Form ist die eines Systems von Sätzen, die in (scheinbarem) Begründungsverhältnis zueinander stehen, also die Form einer Theorie" (Carnap 1931/32 [2004, 106]).[180]

Carnap verweist in diesem Zusammenhang auf Dilthey und seine Schüler, wobei er wohl nicht zuletzt an Nohl denkt, und nennt Nietzsche als denjenigen, der Theorie und

180 Hier findet sich auch die bekannte Aussage über das Verhältnis von Metaphysik und Musik: „Vielleicht ist die Musik das reinste Ausdrucksmittel für das Lebensgefühl, weil sie am stärksten von allem Gegenständlichen befreit ist. Das harmonische Lebensgefühl, das der Metaphysiker in einem monistischen System zum Ausdruck bringen will, kommt klarer in Mozartscher Musik zum Ausdruck. Und wenn der Metaphysiker sein dualistisch-heroisches Lebensgefühl in einem dualistischen System ausspricht, tut er es nicht vielleicht nur deshalb, weil ihm die Fähigkeit Beethovens fehlt, dieses Lebensgefühl im adäquaten Medium auszudrücken? Metaphysiker sind Musiker ohne musikalische Fähigkeit." (Carnap 1931/32 [2004, 107]) Wie Gabriel offengelegt hat, übernimmt Carnap hier mit geringfügigen Änderungen Thesen aus Nohls Werk *Typische Kunststile in Dichtung und Musik* von 1915. (Gabriel 2004, 13)

Lebensgefühl am wenigsten vermengt habe. Seine historischen Analysen bestimmter Kunstphänomene und die *Genealogie der Moral* hätten empirischen Inhalt:

> In dem Werke aber, in dem er am stärksten das zum Ausdruck bringt, was andere durch Metaphysik oder Ethik ausdrücken, nämlich im „Zarathustra", wählt er nicht die irreführende theoretische Form, sondern offen die Form der Kunst, der Dichtung. (Carnap 1931/32 [2004, 107 f.])[181]

Carnap ist zur Lebensphilosophie zurückgekehrt bzw. diese schlägt nun am meisten durch. Dies geschah möglicherweise aus politischer Enttäuschung heraus (siehe unten).

Was die Ethik betrifft, ist die Entscheidung, in welchem Lager ihre Wert- und Normsätze landen werden, aber bereits damit gefallen, alle ihre Wert- und Normsätze als Ausdruck eines Lebensgefühls zu sehen. Die Logik hat nur den nachfolgenden Schnitt vollzogen. „Die" Logik konnte später, wie wir unten sehen werden, nicht einmal mehr diesen machen, denn aus „der" Logik wurden „die Logiken".[182]

Es sind Formulierungen wie die in der „Überwindung", mit denen sich der Wiener Kreis Aufmerksamkeit sicherte, auch wenn es für Carnap, was sein philosophisches Werk betraf, nur eine vorübergehende kämpferische Phase sein sollte:

> Wittgenstein's prophetic personality and the crusading spirit among the members of the Vienna Circle had the effect of eliciting from the normally critical Carnap expressions which he himself soon saw would not stand up to close analysis. On the other hand, their extreme simplicity and dogmatic character were largely responsible for the attention the Vienna Circle drew upon itself from the outside world. Among scientists and philosophers with practical experience in science there was wide mistrust, even scorn and contempt, for German metaphysics, and Carnap's words found a ready and general response. (Naess 1968, 34 f.)

Das verifikationistische Sinnkriterium, wie es in der „Überwindung" formuliert war, erwies sich bald als unhaltbar. In den folgenden Jahrzehnten wurde mehrmals und vergeblich versucht, ein funktionierendes Sinnkriterium zu formulieren. Das Problem konnte nie gelöst werden. Besonders hartnäckig blieb das Problem der Sinnhaftigkeit theoretischer Ausdrücke. (Mormann 2000, 73)

Außer aus philosophischen Gründen lehnt Carnap die Metaphysik auch aus politischen Gründen ab, weil sie ihm Ausdruck einer reaktionären politischen und gesellschaft-

---

181 Ob Carnap damit Nietzsche und seinem *Zarathustra* gerecht wird, sei dahingestellt.

182 1957 wird Carnap überdies eine Bemerkung anfügen, dass nun mehrere Arten von Sinn unterschieden würden. Insbesondere der erkenntnismäßige (bezeichnende, bezugnehmende) Sinn auf der einen Seite und der nicht-erkenntnismäßige (expressive) Sinn auf der anderen Seite. Zu Letzteren zählen der emotive und motivationale Sinn. In diesem Aufsatz von 1931/32 sei nur vom erkenntnismäßigen Sinn die Rede gewesen. (Bemerkungen von 1957 zu Carnap 1931/32 [2004, 108 f.])

lichen Einstellung war, die die wirklichen Verhältnisse verschleiert. (Mormann 2000, 64) Rickerts und Bauchs[183] Wertphilosophie war nun Metaphysik und theoretisch unredlich. Außerdem hatten sich die beiden in der Zwischenzeit für Carnap auch politisch diskreditiert (siehe dazu Mormann 2010b und Uebel 2010). „In Wien kam Carnap", so Mormann, „zu der Überzeugung, daß die traditionellen Projekte der Metaphysik nicht nur einfach Unsinn waren, sondern Unsinn mit politischen Implikationen." (Mormann 2006, 186)

> Metaphysische Meinungen hatten politische Konsequenzen, wie die politischen „Verstrickungen" Bauchs, Rickerts, Nohls, Freyers und anderer führender Köpfe der Jenaer Konstellation nach 1933 drastisch bestätigten. (Mormann 2006, 185)

In Wien stand Carnap mit Frank, Hahn und Neurath irgendwo im nichtparteigebundenen sozialistischen Lager. Auch wenn sich kein direkter Zusammenhang zwischen politischer und philosophischer Orientierung herstellen lässt, sei es, so Mormann weiter, schwer vorstellbar, dass der Kontext des Roten Wien Carnap nicht auch philosophisch beeinflusst haben sollte. (Mormann 2006, 186)

Normative Ethik war als Unternehmen diskreditiert, ihr der Boden unter den Füßen weggezogen. Eine nicht-normative inhaltliche Ethik stand bei Carnap nicht zur Debatte.

5.3.5 „Theoretische Fragen und praktische Entscheidungen" (1934a)

Auch 1934, Carnap ist nun seit 1931 Außerordentlicher Professor für Naturphilosophie an der Universität Prag, hält er noch daran fest: Die logische Analyse der metaphysischen Sätze mit den Hilfsmitteln der modernen Logik habe gelehrt, „daß diese bloß Scheinsätze sind, keinen Sinn haben, nichts aussagen" (Carnap 1934a, 257). Ethische Wert- und Normsätze werden nicht ausgenommen. Sie seien Scheinsätze, da Wert- und Normsätze keine theoretischen – und damit keine rational entscheidbaren – Sätze seien. Dennoch:

> Die Ausweisung aus dem Gebiet der *theoretischen Entscheidung* enthebt uns nicht der Möglichkeit, ja der Pflicht der *praktischen Stellungnahme.* Zwischen beidem besteht jedoch ein *grundsätzlicher Unterschied;* über diesen müssen wir uns klar werden. (Carnap 1934a, 257)

Wir werden hier nicht zur Entscheidung zwischen wahr oder falsch (Fragen im eigentlichen Sinne) aufgefordert, sondern zu einer Handlungsentscheidung. Es gehe um einen Entschluss, eine praktische Entscheidung, nicht um eine theoretische Entscheidung. Lediglich die sprachliche Form von „Soll ich einen Apfel essen?" täuscht vor, es liege hier eine Frage vor, doch dem sei nicht so. Nicht, dass der menschliche Verstand zu beschränkt sei, diese Frage befriedigend zu beantworten, sondern es sei eben gar keine Frage vorhan-

183 Bauch hatte schon vor 1933 „völkische" und nationalsozialistische Positionen vertreten. (Mormann 2000, 17)

den. Auf theoretischem Gebiet, d.h. für Carnap nach alltäglichem oder wissenschaftlichem Wissen, lassen sich höchstens zu erwartende Folgen der Handlung in Erfahrung bringen. Diese können für den Entschluss eine wichtige Rolle spielen, diesen jedoch nicht abnehmen. Theoretisches Wissen könne den praktischen Entschluss beeinflussen, jedoch nie ersetzen und somit eine praktische „Frage" nie rein theoretisch „beantwortet" werden. (Carnap 1934a, 258)

Ebensolches gelte für die großen Entscheidungen im Leben. So könne man niemandem beweisen, dass er einen bestimmten Beruf nicht ergreifen solle:

> Hier gibt es keine Beweise, sondern nur Beeinflussung, Erziehung; das theoretische Beweisen kann freilich dabei eine wichtige Hilfe sein. (Carnap 1934a, 258)

Deshalb gelte auch:

> Aus dem Gesagten ergeben sich nun gewisse Konsequenzen für die Formen des Kampfes, den wir gegen Aberglauben, Theologie, Metaphysik, traditionelle Moral, kapitalistische Ausbeutung der Arbeiter usw. führen. [...] Ob [...] jemand für oder gegen Feuerbestattung, für oder gegen Demokratie, für oder gegen *Sozialismus* ist, ist Sache der praktischen Stellungnahme, nicht des theoretischen Beweisens. Theoretisch kann hier nur festgestellt werden, daß die und die Einrichtung die und die hygienischen, wirtschaftlichen, kulturellen Folgen hat. Das ist eine sehr wichtige Vorbereitung unserer Stellungnahme; aber diese Stellungnahme wird uns dadurch nicht erspart. Wir müssen uns entscheiden, ob wir die in theoretischer Überlegung festgestellten Folgen (z.B. Überwindung der Wirtschaftskrisen und der Arbeitslosigkeit) wollen oder nicht; davon hängt dann aufgrund der theoretischen Einsicht unser Handeln ab. *Die wissenschaftliche Überlegung bestimmt nicht das Ziel, sondern stets nur den Weg zu dem beschlossenen Ziel.* (Carnap 1934a, 258 f.)

Praktische Fragen können nun nicht mehr wissenschaftlich (und somit auch nicht philosophisch) diskutiert werden. Die Stellungnahme ist Sache des individuellen Charakters, nicht Gegenstand einer theoretischen Diskussion. Abgeleitete, relative Werte werden ignoriert. Außerdem vernachlässigt Carnap, dass mit der Bereitschaft, eine moralische „Frage" ernsthaft zu stellen, schon eine bestimmte Stellungnahme, Positionierung, erfolgt sein könnte, insofern ein Individuum nicht gänzlich frei ist, den moralischen Standpunkt alleine zu definieren.

Zudem bezieht Carnap in diesen Passagen klar moralisch und politisch Stellung. Und zwar nicht gegen Moral allgemein, sondern gegen traditionelle Moral, wobei unklar bleibt, ob es um deren Inhalte geht oder um deren metaphysische (scheintheoretische) Begründung. Im Vordergrund dürfte Letzteres stehen. Sie treffen Carnaps weitere Aussagen zur Metaphysik:

> *Metaphysik* ist Lyrik in der Verkleidung einer Theorie. Sie ist bloßer Gefühlsausdruck, gibt sich aber durch die sprachliche Einkleidung in Behauptungssätze den Anschein, als gebe sie Erkenntnis. (Carnap 1934a, 259)

Da metaphysische Philosophie und metaphysische Religionslehren keinen Inhalt hätten, gebe es keine theoretische Widerlegung im eigentlichen Sinne. Man könne sie jedoch zum Objekt theoretischer Untersuchungen machen:

> […]; man stellt z.B. fest, daß es sich um Wunschträume und dergl. handelt, deren systematische Förderung und Verbreitung in sozialen Kämpfen zur Ablenkung und Vernebelung dient. (Carnap 1934a, 259)

oder

> Theoretisch beweisen läßt sich nur, dass philosophische und religiöse Metaphysik ein unter Umständen gefährliches, vernunftsschädigendes [sic!] Narkotikum ist. Wir lehnen dieses Narkotikum ab. Wenn andere seinen Genuß lieben, so können wir sie nicht theoretisch widerlegen. Das bedeutet aber keineswegs, daß es uns gleichgültig sein muß, wie die Menschen sich in diesem Punkt entscheiden. Wir können theoretisch Aufklärung über Ursprung und Wirkungen des Narkotikums geben. Ferner können wir durch Aufruf, Erziehung, Vorbild auf die praktische Entscheidung der Menschen in diesem Punkt einwirken. Nur wollen wir uns dabei klar sein, daß diese Einwirkung außerhalb des theoretischen Gebietes der Wissenschaft liegt. (Carnap 1934a, 260)

Der Beitrag wird mit einer Fußnote beschlossen, die zwar die Sinnlosigkeit der Metaphysik als gemeinsame Position des Kreises ansieht, nicht aber die praktische (persönliche) Ablehnung von Metaphysik und Religion:

> Die im Vorstehenden angedeutete Auffassung über die Sinnlosigkeit der Metaphysik wird im „Wiener Kreis" vertreten und weiter entwickelt. Dieser Kreis ist ein wissenschaftlicher Arbeitskreis; die Arbeiten seiner Mitglieder, durch die die Richtung des Kreises charakterisiert wird, liegen meist auf dem Gebiet der Logik und Erkenntnistheorie. Die im Vorstehenden auch angegebenen nicht-theoretische Stellungnahme zur Metaphysik und Religion ist dagegen nicht Sache des Wiener Kreises. Hier spreche ich für mich persönlich; doch weiß ich, daß die Mehrzahl der Mitglieder des Kreises eine ähnliche Einstellung hat. (Carnap 1934a, 260, Fn. 2)

Wie Mormann allgemein anmerkt, war Carnap meist sehr zurückhaltend, wenn es darum ging, „die über die akademische Philosophie hinausgehende antimetaphysische Motivation seiner philosophischen Arbeit explizit zu formulieren" (Mormann 2000, 79).

Carnap selbst sah diese Phase seiner Philosophie später kritisch, wobei er mit „wir" nur jene Mitglieder des Kreises meinen konnte, die seine Meinung teilten, keineswegs alle:

> Im Wiener Kreis formulierten wir leider, mit Wittgenstein, unsere Auffassung in der übervereinfachten Fassung, gewisse metaphysische Thesen seien „sinnlos". Diese Formulierung rief viel unnötigen Widerstand hervor, selbst bei solchen Philosophen, die im Grund einer Meinung mit uns waren. Erst später erkannten wir, daß es wichtig ist, die verschiedenen Bedeutungskomponenten auseinander zu halten, und deshalb sagten wir dann genauer, daß solche Thesen ohne kognitive oder theoretische Bedeutung sind. Oft haben sie andere Bedeutungskomponenten, beispielsweise gefühlsmäßige oder stimmungsmäßige, die, auch wenn sie nicht kognitiv sind, starke psychologische Wirkungen haben. (Carnap 1963a [1993, 70])

„Gewisse" metaphysische Thesen waren also nicht gänzlich sinnlos, sondern nur kognitiv sinnlos. Dabei blieb es bei Carnap jedoch. Wert- und Normsätze, die nicht in theoretischer Verkleidung auftraten, waren dennoch damals nicht metaphysisch.[184]

5.3.6 *Philosophy and Logical Syntax* (1935)

Noch vor Ayers *Language, Truth and Logic* erschien 1935 in London das kleine Büchlein *Philosophy and Logical Syntax*, das den Inhalt dreier Vorträge Carnaps wiedergibt, die er im Oktober 1934 an der University of London gehalten hatte.[185] Es soll die philosophische Methode, die „wir, der Wiener Kreis" benutzen, vorstellen. (Carnap 1935, 7) Damit meint Carnap die syntaktische Analyse der Wissenschaftssprache. Da sich das Buch an einen allgemeinen Leserkreis richtet, wird für präzisere Formulierungen auf *Logische Syntax der Sprache* (1934b) verwiesen. (Carnap 1935, 8)[186]

Das erste Kapitel umfasst einen eigenen Abschnitt über Ethik als wichtigsten Zweig der Wertphilosophie.[187] Darin sieht Carnap nur einen Unterschied in der Formulierung, ob jemand eine Norm aufstellt oder ein Werturteil abgibt. „Do not kill" korrespondiere „Killing is evil". Auch letztere Formulierung sei lediglich der Ausdruck eines bestimm-

---

184 1934 hielt Carnap auch den Vortrag „Über den Charakter philosophischer Probleme". Leider verzichtet er dort ausdrücklich, auf Moral und Ethik einzugehen. Im Sommersemester 1934 hielt Carnap in der Urania zudem einen Vortrag zum Thema „Woher wissen wir, was gut und böse ist?". (Stadler 1997a, 673)

185 Eingeladen wurde Carnap zu diesen Vorträgen von Stebbing. Sie hielt er „in dankbarer Erinnerung und Wertschätzung". Hinweise auf interessante Diskussionen mit ihr gibt Carnap keine, ganz im Unterschied zu Gesprächen mit Russell, Charles Kay Ogden, Ayer und Richard B. Braithwaite, die er erwähnt. Sie alle hätten sich für Physikalismus und logische Syntax interessiert, was aber wohl auch auf Stebbing zutraf. (Carnap 1963a [1993, 53])

186 Robert Musil überlegte, ob er *Logische Syntax der Sprache* (ironischerweise) als Buch des Jahres vorschlagen sollte. (Carus 2007a, 64, Fn. 15)

187 Die drei Kapitel tragen die Titel „The Rejection of Metaphysics", „Logical Syntax of Language" und „Syntax as the Method of Philosophy".

ten Wunsches. Obwohl sie die grammatische Form einer Behauptung habe, sei sie keine. Viele ließen sich jedoch irreführen und würden für ihre Werturteile Gründe anführen und versuchen, die Werturteile ihrer Gegnerinnen und Gegner mit Gründen zu widerlegen:

> But actually a value statement is nothing else than a command in a misleading grammatical form. It may have effects upon the actions of men, and these effects may either be in accordance with our wishes or not; but it is neither true nor false. It does not assert anything and can neither be proved nor disproved. (Carnap 1935, 24)

Die logische Analyse würde zeigen, dass aus „Killing is evil" keine Propositionen über zukünftige Erfahrungserlebnisse folgten, der Satz damit nicht verifizierbar sei und keinen theoretischen Sinn habe. Dies gelte – ohne dass Carnap dies weiter begründen würde – für alle Werturteile, weshalb er für die normative Ethik (Philosophie der moralischen Urteile oder Normen) behauptet:

> The propositions of normative ethics, whether they have the form of rules or the form of value statements, have no theoretical sense, are not scientific propositions (taking the word scientific to mean any assertive proposition). (Carnap 1935, 25)

Wie Poesie und Musik hätten Werturteile oder Normen (bei Carnap als Imperative formuliert) nur expressive und/oder präskriptive Funktion, keine deskriptive. Was sie ausdrückten, seien permanente emotionale oder volitionale Dispositionen. (Carnap 1935, 29 f.) Sie gehörten zur Metaphysik (wobei Carnap vergisst anzufügen: „wenn mit Anspruch auf theoretischen Gehalt vorgetragen"). (Carnap 1935, 26) Der nicht-theoretische Charakter selbst sei jedoch nicht das Problem:

> The non-theoretical character of metaphysics would not be in itself a defect; all arts have this non-theoretical character without thereby losing their high value for personal as well as for social life. The danger lies in the *deceptive* character of metaphysics; it gives the illusion of knowledge without actually giving any knowledge. This is the reason why we reject it. (Carnap 1935, 31)

Die Menschen würden also getäuscht. Im Namen der Wissenschaft werde vorgetragen, was nur persönliche Entscheidung sei. Werturteile als Untersuchungsgegenstand empirischer Ethik bleiben jedoch weiterhin zulässig. (Carnap 1935, 26)[188]

Ab 1935 gibt es in Carnaps Schriften nur noch spärliche Äußerungen zur Moral und Ethik. Schon in *Philosophy and Logical Syntax* kündigt sich dies an, wo Philosophie

188 Für das ganze Kapitel gibt Carnap neben Wittgensteins *Tractatus* und seiner eigenen „Überwindung" auch Odgen/Richards *The Meaning of Meaning* (1923) als Literaturhinweis an.

schließlich auf logische Analyse eingeschränkt wird. (Carnap 1935, 35) Im Jahre 1936 emigriert Carnap in die USA. Die Arbeiten der folgenden Jahrzehnte, die dort entstehen, sind denn auch vor allem der Semantik und der induktiven Logik gewidmet.[189] Ausführlich auf Wertsätze wird Carnap erst wieder in seiner Erwiderung auf den Beitrag Kaplans im Schilpp-Band eingehen.

In diesen Werken, die trotz des Umstandes, dass Carnap seit 1931 in Prag tätig war, der Wiener-Kreis-Periode zuzurechnen sind, entspricht Carnaps Ethik weitgehend der Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik. Wobei hervorzuheben ist, dass sich Carnap nirgends dahingehend äußert, es handle sich bei Wert- und Normsätzen nur um den Ausdruck momentaner Launen. 1935 spricht er ausdrücklich von permanenten Haltungen.

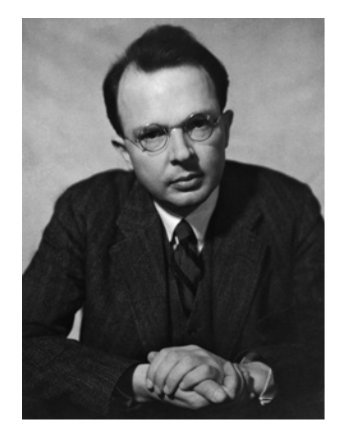


Abb. 2: Rudolf Carnap 1935

5.3.7 Carnaps moralische Haltung: wissenschaftlicher Humanismus

Mit den Änderungen in Carnaps Ansichten bezüglich des theoretischen Status moralischer Sätze von einem Kognitivismus zu einem Nonkognitivismus ging keine Änderung seiner moralischen Überzeugungen einher. Zu Carnaps moralischer Haltung bemerkt Patzig:

> Carnap war wie viele seiner Generation, und alle Mitglieder des „Wiener Kreises“ um Moritz Schlick, davon überzeugt eine Besserung der Bedingungen, unter denen Menschen leben und zusammenleben, sei nur in dem Maße zu erwarten, in dem unser begründetes Wissen über den Menschen, die Natur und die Gesellschaft zunimmt. (Patzig 1966, 96)

Der Philosophie fiel dabei die Aufgabe zu, den Fortschritt der Wissenschaften zu fördern, indem sie deren Grundlagen klärt und solche Ansichten, die dem Kenntnisstand der Wissenschaften nicht mehr entsprachen, zurückweist. (Patzig 1966, 96) Die Wissenschaft gilt nach dieser Ansicht als wertvolles Mittel zur Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen, und damit indirekt auch die wissenschaftliche Philosophie:[190]

---

189 Ray Lepley diskutiert in Lepley (1944, 137–138) Bemerkungen über Moral und Ethik aus einem Brief Carnaps an ihn.

190 Zudem galt Carnap die Wissenschaft selbst als moralisch hochstehend: “The young Carnap’s enthusiasm for, and faith in, the scientific had a strong ethical motive: in it he saw a guarantee of seriousness, genuineness, and integrity in human thought and affairs.” (Naess 1968, 4) In einem Brief an Russell (vor 1928) meint Carnap darüber hinaus, es sei sicherlich kein Zufall, dass jene Philosophen, die mit der Sorgfalt von Logik und Naturwissenschaften vertraut seien, auch jene seien, die gegen Krieg und Unterdrückung auftreten würden. (Carus 2007a, 4, Fn. 5, ohne genauere Quellenangaben) Genauer wird der Zusammenhang dort nicht erläutert. Es wird jedoch suggeriert, dass, wer mora-

> Philosophie führt zu einer Verbesserung wissenschaftlichen Denkens und damit zu einem besseren Verständnis all dessen, was in der Welt, in Natur und Gesellschaft, vorging; dieses Verständnis wiederum könnte das menschliche Leben verbessern. (Carnap 1963a [1993, 38])

Carnaps moralische Haltung umfasst Carnap selbst möglichst wortgetreu folgend vier Prinzipien:

1. Oberstes Ziel ist das Wohlbefinden und die individuelle Entfaltung aller Menschen.
2. Alles, was zur Verbesserung des Lebens auf dieses Ziel hin getan werden kann, ist nur Aufgabe der Menschen. (Es gibt weder übernatürliche Beschützerinnen oder Beschützer noch übernatürliche Feinde oder Feindinnen).
3. Die Menschheit ist fähig, ihre Lebensbedingungen so umzugestalten, dass viele der gegenwärtigen Leiden vermieden und die äußere und innere Lebenssituation für den Einzelnen, die Gemeinschaft und schließlich für die ganze Menschheit wesentlich verbessert werden können.
4. Jede überlegte Handlung setzt Welterkenntnis voraus. Die Wissenschaft ist die beste Methode zur Erkenntnisgewinnung und die Wissenschaft deshalb eines der wertvollsten Instrumente zur Verbesserung des Lebens.

Diese Prinzipien 1 bis 4 nennt Carnap in seiner *Autobiographie* von 1963, wo er sie formuliert, „wissenschaftlichen Humanismus“. (Carnap 1963a [1993, 130 f.]) In der Namensgebung hält er sich vermutlich an Feigl, der diese Terminologie schon vorher ab Feigl 1949 verwendet hatte. Im vierten Prinzip wird ein direkter Zusammenhang von moralischer Haltung und wissenschaftlicher Tätigkeit hergestellt.

Carnap war der Überzeugung, die großen Probleme der Wirtschafts- und Weltorganisation bedürften im Sinne eines wissenschaftlichen Humanismus einer rationalen Planung. Für die Wirtschaftsorganisation bedeute dies eine bestimmte Form von Sozialismus, für die Weltorganisation eine allmähliche Entwicklung auf eine Weltregierung hin. Diese seien jedoch nur organisatorische Mittel für ein [moralisches; A.S.] Ziel. (Carnap 1963a [1993, 130 f.]) Die *Autobiographie* schließt mit folgenden Sätzen:

> Dieses Ziel ist eine Lebensform, in der Wohlbefinden und Entfaltung des Individuums am höchsten rangieren, nicht etwa die Staatsmacht. Hindernisse zu beseitigen, die Hauptgründe der Leiden wie Krieg, Armut und Krankheit, ist eher die negative Seite der Aufgabe. Die positive ist, das Leben der Individuen und ihre Beziehungen zu Familie, Freunden, im Berufs-

---

lisch-politisch humanistisch denkt, mit der Sorgfalt von Logik und Naturwissenschaft vertraut sein müsste. Hochkeppel setzt in seinem Nachwort die wissenschaftliche Weltauffassung mit dem wissenschaftlichen Humanismus gleich. (Hochkeppel 1993, 150)

> und Gemeindeleben zu verbessern. [...] Und so ist eines der Hauptprobleme – das allerwichtigste und allerschwierigste vielleicht nach dem furchtbaren und vordringlichen Problem, einen Atomkrieg zu verhindern – Mittel und Wege zu einer Gesellschaftsorganisation zu finden, welche die persönliche und kulturelle Freiheit des Einzelnen mit der Entwicklung einer wirkungsvollen Staats- und Wirtschaftsorganisation versöhnen. (Carnap 1963a [1993, 131])

Auch in seiner Replik auf Morris hält Carnap 1963 fest:

> [...], many of us, especially Neurath and I, have criticized the existing order of society as unreasonable and have demanded that it should be reformed on the basis of scientific insights and careful planning in such a way that the needs and aspirations of all would be satisfied as far as possible; this attitude is the core of our scientific humanism. (Carnap 1963c, 867)[191]

Mormann sieht den wissenschaftlichen Humanismus als schwachen Schatten von Carnaps metaphysischem Sozialismus, der seiner Begründung verlustig gegangen sei. (Mormann 2010c, 1)

Carnap brachte das politische Engagement nach Wien bereits mit. Seine Arbeit nach der logisch-analytischen Methode, die er 1921 von Russell übernommen hatte, sollte einen Beitrag zum wissenschaftlichen Wissen schaffen, das für den wissenschaftlichen Humanismus zentral war. Carus formuliert die Doktrin des Wiener Kreises deshalb auch folgendermaßen:

> The problems of the human race could be solved by reliable – scientific – knowledge, [...]. (Carus 2007a, 155)

Selbst Carnaps logische Arbeiten bedeuten in dieser Perspektive keinen Rückzug aus einem praktischen Engagement, sondern eine missionarische Form, sich politisch einzubringen.

Diese moralisch-politische Einstellung hielt Carnap zeit seines Lebens bei und engagierte sich v. a. in der Amerikanischen Bürgerrechtsbewegung in diese Richtung, wie wohl er sie immer schärfer von seiner philosophischen Tätigkeit trennte.[192] Wenige Wochen vor seinem Tod hatte sich Carnap noch für zwei in einem Gefängnis in Mexiko City aus politischen Gründen inhaftierte mexikanische Philosophen eingesetzt, die

191 Wolters nennt Carnaps wissenschaftlichen Humanismus „the practical component of his philosophical style“. (Wolters 2004, 36)

192 Es ist übrigens ein Mythos, alle Logischen Empiristinnen und Empiristen seien in den USA freudig in der philosophischen Gemeinschaft empfangen worden. Carnap sei entgegen dieser Annahme nach seiner Emigration in die USA 1936 in Chicago sogar sehr schlecht behandelt worden und habe nur geringen Erfolg in der Lehre gehabt. In seinen sechzehn Jahren dort (1936–1952), so Zeisel 1993, habe Carnap nicht mehr als fünf Studierende bei ihren Abschlüssen betreut. (Mormann 2000, 30)

kommunistischer Untriebe beschuldigt worden waren. (Siehe u. a. Mormann 2000, 36) Carnap setzte darüber ein Protokoll auf, das postum im *Journal of Philosophy* (Nummer 24 vom 24. Dezember 1970) erschien. Carnaps lebenslanges politisch-soziales Engagement ist heute, unter anderem dank der Untersuchungen von Hans-Joachim Dahms, kein Geheimnis mehr.

5.3.8 Carnaps individualistischer Dezisionismus und die Lebenspraxis

Carnap behauptet also in seiner Wiener-Kreis-Periode: (1) Moralische Sätze drückten nur eine gefühls- oder willensmäßige individuelle Haltung aus. Es handle sich um praktische, nicht theoretische Sätze. (2) Praktische Sätze, die irrtümlich als theoretische Sätze auftreten, seien metaphysische Sätze. (3) Ausdrucksmittel ohne jeglichen Gegenstandsbezug seien für den Ausdruck dieser Haltungen am besten geeignet. (4) Moralische Sätze könnten in keinem Begründungsverhältnis zueinander stehen.

Radikal „ungegenständlich“ werden moralische Sätze erst in Behauptung (3). Es gibt keinen Inhalt mehr, über den man sich verständigen könnte. Für keinerlei Wert- bzw. Normsätze kann noch argumentiert werden, für „Rationalität“ ist kein Platz mehr. Sie lassen sich nur noch aktiv durch Entscheidung oder passiv über Manipulation übernehmen:

> Die „Werte“ werden dem irrationalen „Leben“ zugeordnet. Sie fallen aus der Sphäre der Vernunft heraus und werden als biologisch oder psychologisch determinierte Impulse oder Triebe aufgefaßt, gegen die man nicht mehr argumentieren, sondern die man nur noch therapeutisch oder erzieherisch beeinflussen konnte. (Mormann 2006, 185)

Verschiedene Wert- oder Normsätze werden in dieser Phase nicht unterschieden. In einem kleinen Vorgriff sei angemerkt, dass Carnap später zwischen Grundwerten und abgeleiteten, relativen Werten unterscheiden wird:

> In den Diskussionen im Wiener Kreis ging es häufig um die Klärung der logischen Natur von Werturteilen. Wir unterschieden zwischen absoluten und unbedingten Werturteilen, etwa solchen, die besagen, eine bestimmte Handlung sei in sich selbst moralisch gut; und relativen oder bedingten Werturteilen, zum Beispiel, wenn eine Handlung in dem Sinne gut geheißen wird, als sie dazu beiträgt, bestimmte Ziele zu erreichen. Behauptungen wie die letzte sind offensichtlich empirisch, auch wenn sie Wertbegriffe wie „gut“ enthalten. Dagegen sind absolute Werturteile, die nur davon sprechen, was getan werden soll, dem empiristischen Sinnkriterium nach ohne kognitive Bedeutung. Gewiß haben sie nicht-kognitive Bedeutungskomponenten, gefühlsmäßige oder handlungsbestimmende, und ihre Wirkung in der Erziehung, bei sittlichen Ermahnungen, politischen Appellen und so weiter gründet sich auf dieser Komponente. Da sie aber nicht-kognitiv sind, können sie nicht als Aussagen verstanden werden. Daß sie häufig nicht in der ihnen entsprechenden Form von Befehlen wie „Liebe deinen Nächsten“ ausgedrückt werden, sondern in der grammatischen Form von Erklä-

> rungssätzen wie „Es ist deine Pflicht, deinen Nächsten zu lieben", hat viele Philosophen dazu verleitet, sie als aussageförmige, kognitive Sätze zu betrachten. (Carnap 1963a [1993, 127])

Wir haben hier in der Wiener-Kreis-Periode sicherlich eine semantisch und erkenntnistheoretisch nonkognitivistische Position. So verstand dies auch Menger:

> However, in a brief paragraph of his paper "The Vanquishing of Metaphysics through Logical Analysis of Language" (Carnap 1931), Carnap first denied that propositions can express value judgments, because the objective validity of a value can be neither empirically verified nor deduced from empirical sentences. (Menger 1994, 179)

Werturteile seien eben bloß der Ausdruck von Gefühlen. (Menger 1994, 179) Theorie sei kognitiv, (Lebens-)Gefühl und mit ihr Moral sei emotiv:

> Die Konsequenzen dieser Einstellung waren gravierend: Die rigorose Unterscheidung zwischen wissenschaftlichen Tatsachen und metaphysischen Werten engte den Bereich rationaler Entscheidung stark ein, was Pragmatisten, Marxisten und Anhänger der Frankfurter Schule den Logischen Empiristen vorzuwerfen nicht müde wurden. Genau dieses Problem einer zu starken Restriktion des Bereichs der praktischen Vernunft stellten auch die amerikanischen Pragmatisten in das Zentrum der Debatte, die sie mit dem Logischen Empiristen seit den vierziger Jahren über die gesellschaftliche und politische Relevanz der Wissenschaften führten (cf. Morris 1963). Damit tauchte in veränderter Gestalt die Problematik wieder auf, die schon die Jenaer Konstellation geprägt hatte, nämlich das prekäre Verhältnis von „Geist und Leben". (Mormann 2006, 187f.)

Wir finden bei Carnap in Bezug auf Grundwerte einen individualistischen Expressivismus-Präskriptivismus und einen erkenntnistheoretischen Dezisionismus, der spätestens mit „Wissenschaft und Leben" auftritt. Für den erkenntnistheoretischen Dezisionismus sind moralische Sätze aufgrund einer Entscheidung richtig/falsch bzw. gültig/ungültig. Die Entscheidung selbst ist nicht mehr sinnvoll zu begründen. Jeder Versuch der Moralbegründung muss demnach in letzter Hinsicht auf ihrerseits nicht weiter begründbare Entscheidungen rekurrieren. Der Dezisionismus kann als eine gemeinschaftliche oder als eine individualistische Variante auftreten. Carnap vertritt ihn in der individualistischen Version. Die individuelle Entscheidung ist hinreichend für die Bestimmung eines moralischen Satzes als richtig/falsch bzw. gültig/ungültig. Was gut oder böse ist, das sei „eine individuelle Entscheidung jedes Menschen nach seinem Gewissen oder Wertgefühl oder wie immer man es nennen will" (Carnap 1964 [1993, 146]).

Wenn Werten kein Erfassen von Tatsachen ist, so sieht Carnap nur die persönliche Einstellung als Alternative. Aus Sicht eines gemeinschaftlichen Dezisionismus, mit dem meines Erachtens die Moral am besten zu verstehen ist, kann zugestanden werden, dass, wel-

chen Grundwert jemand für sein Leben wählt (das Wohlergehen einer Gemeinschaft, die Rettung der eigenen Seele oder das Wohlergehen der eigenen Person etc.), nicht Sache theoretischer Überlegungen sei. Es ist nach diesem Moralverständnis Sache der Erziehung oder einer Entscheidung. Doch ob es sich bei den gewählten Grundwerten um Grundwerte sozialer Moral handelt, ist demnach keine Sache persönlicher Einstellung oder Entscheidung, sondern dem Individuum vorgegeben. Die soziale Moral zu bestimmen, liegt nicht in der Entscheidungskompetenz (moralischen Autorität) eines Individuums. Ob nun jemand aus freier Entscheidung moralisch sein will (das Wohlergehen einer Gemeinschaft fördern), bleibt persönliche Entscheidung und ist insofern beliebig. Ob er sich damit für die soziale Moral entschieden hat, ist – gemessen am gültigen Maßstab sozialer Moral – objektiv entscheidbar. Und ob die Werte und Normen sozialer Moral als Beurteilungsmaßstab für jemanden gelten, bleibt von der persönlichen Wahl gänzlich unberührt. Jede(r) ist aus Sicht eines gemeinschaftlichen Dezisionismus grundsätzlich frei, sein/ihr Leben gemäß denjenigen Werten zu führen, die ihm/ihr zusagen, doch nicht im Verfolgen aller Werte ist jemand moralisch gerechtfertigt. Um es in einer Bootsmetapher zu sagen: Ob jemand das Wert-Schiff „Moral" besteigt, ist eine persönliche Entscheidung (mit allen Konsequenzen). Ob es sich bei dem Wert-Schiff, auf das sich jemand begibt, um „Moral" handelt, ist nichtsdestoweniger keine persönliche Entscheidung. Wer auf Basis seiner gewählten Grundwerte wertet, drückt mit einem Werturteil seinen persönlichen Wertstandpunkt aus, seine persönliche Einstellung. Ein moralisches Urteil hat sie/er per se damit nicht abgegeben.

Carnap lehnte nicht nur ab, bei moralischen Sätzen von Wahrheit/Falschheit zu sprechen, da sie in ihrer Gesamtheit nicht darstellend oder analytisch sind, sondern er lehnte auch die Möglichkeit objektiver Überprüfbarkeit ab. Objektivität im Sinne einer intersubjektiven Rechtfertigung ist jedoch möglich, sobald es ein allgemein akzeptiertes Kriterium gibt, mit dem sich ein moralischer Satz als richtig/falsch bzw. gültig/ungültig entscheiden lässt, obwohl Objektivität immer nur relativ zu einer Wertegemeinschaft gegeben sein kann. Moralische Sätze können mittelbaren empirischen Gehalt haben (vermittelt über den akzeptierten empirischen Gesichtspunkt der Wertung). Die Objektivität von Moral im Sinne intersubjektiver Überprüfbarkeit braucht keine moralischen Fakten, sondern nur moralisch relevante Fakten, mit denen moralische Sätze kritisiert werden können. Eine Behauptung rechtfertigen heißt, sich auf anerkannte Maßstäbe beziehen. Die Frage nach moralisch richtig/falsch etc. kann erst in einem System – nach der Sprachwahl – gestellt werden. Gemeinsam lässt sie sich nur beantworten, wenn die Kriterien allen zugänglich sind. Dafür werden auch Schlick und Kraft plädieren. Für sie wird nicht das Individuum die alleinige Definitionsmacht über das moralisch Gute und Schlechte haben. Ein rationaler Diskurs braucht geteilte Standards, keine von den Urteilenden unabhängigen Objekte. Carnaps Fehlurteil liegt nicht in der logischen Natur von reinen Werturteilen, sondern in der Häufigkeit deren Auftretens und deren Relevanz für moralische Werturteile. Moral muss nicht grundsätzlich aus dem Bereich kognitiver Sätze ausgeschlossen sein.

Bei Carnap ist das lebenspraktische Phänomen Moral keine Sache einer Pluralität von moralischen Akteurinnen und Akteuren, keine soziale Institution. Die Inhalte werden nur mit sich selbst abgemacht, nicht mit anderen. Alles, was es braucht, sind Empfängerinnen und Empfänger der Wohl- oder Übeltaten, keine „mitspielenden" moralischen Akteurinnen und Akteure. Im Extremfall spielt Carnap ein solitäres Spiel. Was ein religiöser Mensch noch mit sich und seinem Gott abmachen muss, macht ein sich als moralisch verstehender Mensch bei Carnap nur mehr mit sich selbst aus. Als einzige Rechtfertigungsinstanz bleibt das eigene Gewissen.[193]

Wo ein Zusammenschluss von Individuen zu einer Wertegemeinschaft stattfindet, ist dieser sekundär und basiert auf vorhergehenden moralischen Entschlüssen, der höchst persönlichen Wahl von Grundwerten. In Carnaps Moralverständnis gibt es keine vorgegebenen Kriterien, die allgemein zugänglich wären und an denen sich eine solche Wahl als richtig oder falsch ausweisen könnte, noch sollte. Die Moral wird als je individuelle bestimmt. Bei Carnap selbst fiel sie auf eine humanistische, mehr oder weniger aufgeklärte Haltung, doch nichts am Inhalt dieser Einstellung weist sie als moralische aus. Allen Menschen übel zu wollen, könnte auch als moralische Haltung gewählt werden. So berichtet Hans Zeisel in „Erinnerungen an Rudolf Carnap" von zwei Vorfällen. Der erste ereignete sich noch in Wien:

> Dort fragten Studenten Carnap: „Ja, meinen Sie wirklich, daß Moral etwas ist, was jeder für sich entscheiden muß?", und da hat er gesagt: „Ja." Darauf waren sie sehr wütend und haben gesagt: „Also, das heißt, wenn Sie wollten, könnten Sie morden und das wäre moralisch?", und darauf hat er geantwortet: „Ja, in meinem Sinn schon, aber glücklicherweise habe ich keine Lust zu morden." (Zeisel 1993, 220)

Der zweite betrifft einen Vorfall in Chicago:

> Und in Chicago kam es zu folgendem Zwischenfall. Carnap sagte in irgendeinem Zusammenhang: zu sagen, „murder is evil" ist falsch, weil das in der Syntax eine Aussage ist, wahr oder falsch. In Wirklichkeit meint man, [murder, is the … one shouldn't do that …]. Da wurde auch behauptet, Carnap wäre ein unmoralischer Mensch, das heißt, das populäre Verständnis dieser Wertposition hat diese Folgen gehabt. (Zeisel 1993, 220 f.)

193 Dies möglicherweise als Freud'sches Über-Ich verstanden, einem Konzept, das Carnap in seinen Schriften nicht verwendet, das ihm jedoch durch sein Interesse an Psychoanalyse sicherlich vertraut war. Wie Neider berichtet, unterzog sich Carnap – wie viele andere Mitglieder des Wiener Kreises – einer Psychoanalyse: „Zum Teil sind sie nämlich nach Wien gekommen, weil sie hier zur Analyse gingen. Mir ist bekannt, daß Carnap 20 Jahre – schon in der Wiener Zeit und dann weiter in Amerika – in Analyse war. Aber das ist natürlich eine Verbindung, über die man nicht gesprochen hat." (Neider 1977, 39 f.)

Hierin liegt letztlich auch der trennende Unterschied zum amerikanischen Pragmatismus derselben Zeit eines John Dewey, Abraham Kaplan oder C.I. Lewis.[194] In einem Artikel, den Lewis 1941 verfasste, der aber erst später veröffentlicht wurde (Lewis 1970), geht Lewis auf vier Unterschiede zwischen Amerikanischem Pragmatismus und Logischem Empirismus ein, für den Carnap ihm als Beispiel dient. Der vierte und letzte Punkt ist der unterschiedliche Status, der Werturteilen zugedacht wird. Lewis und Dewey halten eine Wertwissenschaft für möglich, weil sie einen festen Grund sehen, an dem sich die Objektivität von Werten bemessen lässt: die menschliche Natur und deren Vorgaben, worin menschliches Gedeihen besteht. Auch der Wert der Erkenntnis messe sich letztlich an seinem positiven Beitrag zu menschlichem Gedeihen. Sowohl Dewey als auch Lewis gehen von starken anthropologischen Annahmen aus, die hier klare Grenzen setzen. (Richardson 2007, 310 ff.) Der Humanismus als moralische Haltung liegt bei Dewey und Lewis nicht in der freien individuellen Verfügbarkeit, insofern jeder für sich entscheiden könnte, ob eine humanistische Einstellung als moralisch falsch oder richtig etc. anzusehen sei.[195] Was folgt aus einem individualistischen Expressivismus-Präskriptivismus und Dezisionismus für die Lebenspraxis?

Carnap hielt die logische Analyse von moralischen Werturteilen und Normen nicht für eine rein akademische Angelegenheit. Er fand immer, dass „die mangelnde Unterscheidung zwischen Tatsachenfragen und reinen Wertfragen zu Verwirrungen und Missverständnissen in Diskussionen über Moralprobleme bei persönlichen und politischen Entscheidungen“ führe. Die Diskussion sei ergiebiger, „wenn der Unterschied deutlich gemacht wird, weil man dann an die beiden grundlegend verschiedenen Arten zu fragen jeweils anders herangehen wird; für Tatsachenfragen werden dann Argumente mit der Beweiskraft von Tatsachen vorgebracht; während Überredung, erzieherischer Einfluß, Appelle und dergleichen bei Entscheidungen reiner Wertfragen angewandt werden“ (Carnap 1963a [1993, 127 f.]).

Carnap ist dahingehend zuzustimmen, dass der Unterschied zwischen (reinen) Tatsachenfragen und reinen Wertfragen bei moralischen Entscheidungen zu berücksichtigen ist. Carnap hat jedoch den Fehler begangen, moralische Wertfragen generell als reine Wertfragen zu sehen und Tatsachen-Komponenten zu übergehen. Moralische Wertfragen können auf einen moralischen Maßstab Bezug nehmen, der durch empirische Kenn-

194 “Pragmatism was named after the pragmatic as it appeared in Kant’s philosophy, as was stressed by Dewey (1931, chapter 1), following Peirce. Peirce wished to stress the distinction between the transcendental elements of Kant’s account of freedom (the practical) and the empirical elements (the pragmatic) and to endorse only the latter. Carnap’s practical element in knowledge is a priori but he has no pure practical reason upon which to ground morality.” (Richardson 2007, 298, Fn. 3)

195 Dewey lehnt auch eine strikte Trennung einer „emotiven“ von einer „wissenschaftlichen“ Sprache ab: “The hard-and-fast impassible line which is supposed by some to exist between ‘emotive’ and ‘scientific’ language is a reflex on the gap which now exists between the intellectual and the emotional in human relations and activities. [...] The *practical* problem that has to be faced is the establishment of cultural conditions that will support the kinds of behavior in which emotions and ideas, desires and appraisals, are integrated.” (Dewey 1939, 64 f.)

zeichen definiert sein kann. Moralische Wertausdrücke können spezielle Wertausdrücke sein. Wo der Maßstab durch empirische Kennzeichen festgelegt ist, bleibt viel Raum für argumentative Verständigung und Überprüfbarkeit. Dies würde noch zu weniger Verwirrungen und Missverständnissen führen.

Carnap warnt andererseits davor, diese praktische Bedeutung der Analyse zu übertreiben, wie es manche Kritikerinnen und Kritiker getan hätten. Ihnen zufolge führe es, wie schon im Kapitel über die vorherrschende Sicht logisch-empiristischer Ethik ausgeführt, zwangsläufig zu moralischer Verwahrlosung und Amoralismus, wenn man Werturteilen den Status theoretischer Sätze abspreche. Kraus hielt auch die Position Carnaps, dass moralische Normen nicht wissenschaftlich begründbar seien, für gemeingefährlich, und er habe sich sogar überlegt, Carnap vor Gericht anzuklagen (siehe Kapitel 3 der vorliegenden Untersuchung). Carnap neigt zu der Auffassung, „daß die Bejahung oder Ablehnung einer bestimmten These über die logische Natur von Werturteilen und die Art und die Quelle ihrer Gültigkeit gemeinhin einen höchst begrenzten Einfluss auf praktische Entscheidungen von Menschen hat. Das Verhalten in einer bestimmten Situation und die allgemeine Einstellung der Menschen ist hauptsächlich durch ihren Charakter bestimmt und nur wenig, wenn überhaupt, von den theoretischen Lehrmeinungen, denen sie anhängen“ (Carnap 1963a [1993, 128 f.]). In diesem Sinne hält Carnap in seiner Replik auf Robert S. Cohens Beitrag „Dialectical Materialism and Carnap's Logical Empiricism“ auch fest:

> The theoretical theses of logical empiricism, based on analyses of procedures of knowledge and of the structure of languages and conceptual frameworks, are as such neutral with respect to possible forms of organization of society and economics. Nevertheless, even these theoretical theses have an indirect social effect. They give support to the view that strictly scientific methods are applicable also to the investigation of men, groups, and societies, and thereby they help to strengthen that attitude which is a precondition for the development of more reasonable forms of the social order, forms in which the dehumanizing effects of the present organization of industrialization can be overcome. Furthermore, although the theoretical theses of logical empiricism are themselves neutral, it is nevertheless apparent, as Cohen himself has repeatedly emphasized, that the adherents of this philosophy are by no means neutral but strive, just like Russell, Dewey, and their followers, for a realization of their social and political aims. (Carnap 1963d, 865 f.)

Dass die Anerkennung der nonkognitiven Natur der Werturteile das Desinteresse an moralischen oder politischen Aufgaben fördere oder dafür bezeichnend sei, hält Carnap durch eigene Erfahrung klar widerlegt. Sein ganzes Leben, von Kindheit an, habe er immer starkes Interesse an moralischen Fragen, sowohl an persönlichen als auch an politischen, gehabt. Alle im Wiener Kreis hätten großen Anteil an den Ereignissen in Österreich, in Europa und der Welt genommen. (Carnap 1963a [1993, 129 f.]) Carnap geht hier

jedoch von Fällen aus, in denen der Charakter bereits gebildet ist und dieser sich nicht ändert. Für die Bildung des Charakters und seine Änderung mag es sehr wohl einen entscheidenden Unterschied ausmachen, ob Werturteile durch Argumente gestützt oder widerlegt werden können oder man nur Erziehung oder Manipulation am Werk sieht.

Eine Auswirkung zeigt Carnap selbst an: Wertsätze und die Probleme und Diskussionen über diese gehörten ganz gewiss zu den wichtigsten Gesprächsstoffen zwischen Menschen, nicht nur zwischen Philosophinnen oder Philosophen. Aber trotzdem, glaubt Carnap, sollte man sie nicht als Erkenntnis ausdrücken, sondern etwa sagen:

> [I]ch stelle mir als Ideal einen Zustand der menschlichen Gesellschaft vor, der soundso ist. Der eine wünscht eine Gesellschaft, in der es eine Elite gibt und eine große Masse, die weniger Rechte hat. Ein anderer stellt sich eine demokratische Gesellschaftsform vor, wo alle Individuen dieser Gesellschaft gleiche Rechte haben. (Carnap 1964 [1993, 148])

Nach Carnap wäre hier Ende der Diskussion. Wer als Maßstab für eine moralisch gute Gesellschaftsform jedoch vertritt, dass sie dazu beitragen muss, die Bedürfnisse aller Menschen ohne individuelle Ausnahme zu befriedigen, kann hier gegebenenfalls durchaus in Verständigung mit anderen eine rationale Entscheidung treffen. Nicht alle Wertfragen sind reine Wertfragen und brauchen zur Lösung eine persönliche oder gemeinschaftliche Entscheidung.

Wie sollten nach Carnap Meinungsverschiedenheiten gelöst werden?

> [...] zunächst die faktischen Meinungsverschiedenheiten klären, und erst wenn man in den wichtigsten Punkten dieser Art zu einer Einigung gekommen ist, beginnen, die eigentlichen Wertfragen zu diskutieren. Ich glaube, in dieser Weise wird die philosophische Einsicht uns zwar nicht helfen, die Wertfragen selbst in der einen oder anderen Weise zu entscheiden, aber sie wird uns dazu verhelfen, eine klarere Basis zur Diskussion solcher Fragen zu finden. (Carnap 1964 [1993, 147])

Diese Ansicht ist nicht sehr extrem, wenn klargestellt ist, dass das, was hier als Wertfragen noch übrig bleibt, reine Wertfragen sind, also solche, die keinerlei Wertrahmen mehr als Bezug haben, wo nicht einmal geklärt ist, ob das Wohl oder das Wehe als Kriterium gilt. In der Praxis sind viele Wertfragen, die geklärt werden wollen, keine reinen Wertfragen. Sie sind dies weder in Diskussionen in einem weithin akzeptierten sehr spezifischen moralischen System noch in moralischen Diskussionen überhaupt, sobald ein Grundkonsens dahingehend besteht, dass die Moral das Wohl von Menschen im Auge hat. Auch dann sind noch viele Entscheidungen zu treffen, doch handelt es sich nicht mehr um reine Wertfragen. Die Frage ist, ob und wo wir es in der Moral jemals mit reinen Wertfragen zu tun haben.

5.3.9 Möglichkeiten und Grenzen der Ethik

Was kann Philosophie bei Annahme eines individualistischen Expressivismus-Präskriptivismus und erkenntnistheoretischen Dezisionismus in Bezug auf Moral leisten? Die Antwort auf diese Frage hängt letztlich von der Ansicht darüber ab, was Philosophie überhaupt leisten kann und soll. Carnaps Denken war von der Grundüberzeugung geprägt, Philosophie solle wissenschaftliche Philosophie sein. Diese fiel zunächst keineswegs mit Logischem Empirismus zusammen. Zu Beginn seiner philosophischen Karriere experimentierte er mit einer Reihe philosophischer Optionen, von denen sich einige durchaus auch für wissenschaftlich hielten, u.a. der Neukantianismus und die Phänomenologie. (Mormann 2000, 38 ff.)

Im Vorwort zur ersten Auflage des *Aufbaus* gibt Carnap Auskunft darüber, an welcher Stelle des Geschehens „unserer Zeit in Philosophie und im Gesamtleben" er seine Schrift sieht. Zunächst verweist er auf die Unverzichtbarkeit der modernen Logik für die Klärung der Begriffe und zur Säuberung der Problemsituationen, wenn die Philosophie willens sei, „den Weg der Wissenschaft (im strengen Sinne) zu betreten" (Carnap 1928a [1998, XIII]).

> Die hier niedergeschriebenen Gedanken fühlen sich getragen von *einer Schicht von tätig oder aufnehmend Mitarbeitenden.* Gemeinsam ist dieser Schicht vor allem eine gewisse *wissenschaftliche Grundeinstellung.* (Carnap 1928a [1998, XIV])

Die neue Haltung ändere Denkstil und Aufgabenstellung. Nicht ein Einzelner errichte ein ganzes Gebäude der Philosophie, sondern jeder arbeite an seiner bestimmten Stelle innerhalb der einen Gesamtwissenschaft. Es werde die Rechtfertigung und zwingende Begründung einer jeden These gefordert. Jede wissenschaftliche These müsse sich rational begründen lassen. Weil sich metaphysische Thesen nicht rational rechtfertigen ließen, würden sie aus der Philosophie verbannt. (Carnap 1928a [1998, XIV–XV])

Diese Position verengt sich mit der Beschränkung von sinnvollen Sätzen auf empirisch-synthetische und analytische. Was bleibt für die Philosophie übrig, wenn alle sinnvollen Sätze entweder empirischer Natur sind und zur Realwissenschaft gehören oder analytisch sind? Hierzu meinte Carnap ab 1931:

> Was bleibt, sind nicht Sätze, keine Theorie, kein System, sondern nur eine *Methode,* nämlich die der logischen Analyse. [...] Die angedeutete Aufgabe der logischen Analyse, der Grundlagenforschung, ist es, die wir unter *„wissenschaftlicher Philosophie"* im Gegensatz zur Metaphysik verstehen; an dieser Aufgabe wollen die meisten Beiträge dieser Zeitschrift [*Erkenntnis;* A.S.] *arbeiten.* (Carnap 1931/32 [2004, 103 f.])

Mit *Logische Syntax der Sprache* (1934b) vertrat Carnap noch stärker die radikale These, als Philosophie bleibe nach der Verselbstständigung aller wissenschaftlich behandelbaren Be-

reiche nur mehr die formale Strukturtheorie der Wissenschaftssprache.[196] Carnap dachte insbesondere an die Konstruktion von Kunstsprachen.[197]

Wert- und Normsätze gehörten nicht zur Wissenschaftssprache, sodass die Philosophie sich mit diesen nur so weit zu beschäftigen hatte, als sie darlegen konnte, warum diese aus einer weiteren philosophischen Behandlung ausgeschlossen waren. In der Wiener-Kreis-Periode und noch stärker für einige Zeit danach bleibt der Philosophie in Bezug auf Moral letztlich nur die Feststellung, dass moralische Sätze nonkognitiv seien und philosophisch deshalb auch nicht weiter von Interesse wären. In dieser Phase kann Carnap sicherlich als Kronzeuge der Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik gelten, solange diese nicht auf einen Nonkognitivismus beschränkt wird, in dem nur der Ausdruck kurzzeitiger emotionaler oder volitionaler Einstellungen eine Rolle spielt.

Später – und hiermit greife ich auf den nächsten Abschnitt vor – wird die nonkognitive Sprache der Moral (und der Werte allgemein) philosophisch so weit von Interesse, als Carnap es nun für möglich hält, auch für diesen Bereich eine Kunstsprache zu entwickeln. Nun kann die wissenschaftliche Philosophie auch über die logischen Beziehungen zwischen Wertsätzen etwas sagen, wenn auch nicht über den Inhalt von Wertsätzen. (Carnap 1964 [1993, 147]) 1964 sah Carnap als Aufgaben der Philosophie für die kommende Zeit deshalb auch neben der Weiterentwicklung der induktiven Logik die logische Analyse von Wertsätzen. (Carnap 1964 [1993, 164]) Er selbst hatte zu dieser Zeit seinen Beitrag schon geleistet, wie der nächste Abschnitt zeigen wird.

5.4 Spätphase: Optative

Im Schilpp-Band widmet Carnap 1963 die ausführlichste Antwort Kaplans wertphilosophischem Beitrag „Logical Empiricism and Value Judgments". Darin setzt sich Kaplan mit Carnaps Position (und der einiger weiterer Logischer Empiristinnen und Empiristen) hinsichtlich des Status von Werturteilen auseinander. Insbesondere geht Kaplan auf Carnaps Position ein, wie er sie in *Philosophy and Logical Syntax* vertreten hatte. Dort hatte Carnap behauptet:

196 Hierin sind Carnap nur wenige gefolgt. „Er selbst hat diese radikale Position schon bald wieder aufgegeben. Zeitlebens aber blieb er dabei, daß Philosophie nur als Wissenschaftsphilosophie eine Existenzberechtigung habe" (Mormann 2000, 62)

197 „Der Gegensatz zwischen Quine und ihm betreffe, so Carnap, keine sachhaltige Frage, sondern die Einschätzung, welchen Weg die Wissenschaft am besten einschlagen solle. Quine sei beeindruckt vom stetigen Übergang von wissenschaftlichem und alltäglichem Denken, von wissenschaftlicher Sprache und Alltagssprache. Er sehe deshalb keinen Nutzen in der Konstruktion artifizieller Wissenschaftssprachen, weder was einen Gewinn an Klarheit noch was Fruchtbarkeit angeht. Er, Carnap, hingegen […] verspreche sich jedoch sehr viel von der Einführung formal konstruierter Sprachen." (Mormann 2000, 174)

> [A value statement] is nothing else than a command in a misleading grammatical form. (Carnap 1935, 34)

Die grundlegende Position des „Emotivismus“ – verstanden als allgemeiner semantischer Nonkognitivismus, weshalb Kaplan den Ausdruck auch unpassend findet – sei, dass „wahr“ oder „falsch“ auf Werturteile nicht anzuwenden seien, weil es sich um versteckte Imperative handle. Kaplan geht der Frage nach, ob diese allgemeine nonkognitivistische Position eine adäquate Explikation von Wertausdrücken und der Logik von Werturteilen darstelle.

Kaplan hält dieser Argumentation entgegen, es brauche für den normativen Gebrauch eines Satzes keine spezifisch normative Bedeutung. Selbst wenn Werturteile dieselbe Funktion hätten wie Imperative, folge daraus nicht, dass sie dieselbe Bedeutung hätten wie diese:

> […] logical empiricism may have moved too hastily to a pragmatical analysis, passing over completely the problems on the level of semantics. (Kaplan 1963, 831)

Auch Kognitivistinnen oder Kognitivisten stimmten der Ansicht zu, Werturteile hätten eine normative Funktion. Sie bestritten jedoch, dass diese Funktion es erforderlich mache, Werturteilen ausschließlich nonkognitive Bedeutung zuzusprechen. Auch wenn Werturteile als Normen gebraucht würden, bliebe offen, ob sie dennoch kognitive Bedeutung hätten:

> […] indeed, the possibility is even open that they can perform the normative function well *only* if they have a cognitive meaning, and if in that meaning they are true, or somehow “presuppose” true propositions. (Kaplan 1963, 831)

Kaplan vergleicht moralische Werturteile mit medizinischen Urteilen. Wissen entbehre nicht automatisch eines normativen Charakters.

> Could one say: “If medicine were knowledge, the rules of hygiene would be deprived of their imperative character”? Surely the contrary is closer to the truth. Such rules owe their imperative force precisely to the cognitive character of medicine, unless indeed the rules are followed blindly as magical rituals or neurotic compulsions. (Kaplan 1963, 833)[198]

Kaplan schreibt einem Satz eine abgeleitete kognitive Bedeutung zu, wenn dieser Satz eine Rechtfertigung seiner eigenen normativen Funktion zur Verfügung stellt. Ein Werturteil hat jedoch nur dann abgeleitete kognitive Bedeutung, wenn die Behauptung, dass bestimmte Fakten vorliegen, in seine Bedeutung eingeht. (Kaplan 1963, 833) Die relevanten Fakten hierbei seien Fakten über die Adressatinnen oder Adressaten und das Verhal-

198 Siehe zu diesem Vergleich auch Schlick 1908.

ten, für das das Urteil als Norm fungiert. Emotivistinnen und Emotivisten sehen hierin auch kein Problem, solange es sich um hypothetische Imperative handelt. Für sie geht es bei (moralischen) Werturteilen aber um absolute Ziele. (Kaplan 1963, 835)

Ebenso würden Emotivistinnen und Emotivisten vom Gegensatz Vernunft–Emotion ausgehen. Für Kaplan hingegen können Emotionen vernünftig sein, insofern sie auf Überzeugungen beruhen, die Rechtfertigungsgründe liefern. (Kaplan 1963, 842)

> […], there is no denial in cognitivism that value judgments are expressive of attitudes, but only that this expression excludes their having cognitive meaning. […] Rejection of the dualism of reason and emotion carries with it an abandonment of the dualistic theory of discourse, according to which emotive and cognitive meanings are logically (though not always casually) independent. (Kaplan 1963, 845 f.)

Kaplan wendet gegen Carnap und ähnliche Positionen zusammengefasst ein, sie würden eine Reihe von Voraussetzungen akzeptieren, zu denen weder die Logik noch der Empirismus drängten.

Vieles an der Auseinandersetzung zwischen Kognitivismus und Emotivismus (in meiner Terminologie ausgedrückt: eines individualistischen Expressivismus und/oder Präskriptivismus) sei zudem eine Frage der Betonung, wie Kaplan mit einem Zitat von Cavell und Sesonske zusammenfasst:

> The emotivist says, "you can look at all the facts you like, but you will have to choose." And the cognitivist says, "You will have to choose, of course, but you must first look at all the facts you can." For any ethical situation, the positivist insists that the best solution possible is a reasoned *choice;* the pragmatist insists the best possible solution is a *reasoned* choice.
> (Cavell/Sesonske 1951, 16)

Es gebe viele Möglichkeiten der Annäherung, wenn Emotivistinnen und Emotivisten zulassen würden, dass Haltungen und Änderungen von Haltungen rational kritisiert werden könnten. (Kaplan 1963, 853) In diesem Sinne schließt Kaplan mit einem „Versöhnungsangebot":

> An emotivism which formulates criteria ([…]) for the appraisal of attitudes – as impartial or biased, rooted in comprehensive and true beliefs or in incomplete and misleading ones, expressing arbitrary caprice or resulting from careful reflection – such an emotivism is very little different in substance from cognitivism. It is not an issue of great moment whether value judgments be held only to express attitudes or also to formulate propositions about matters of fact, if it is agreed that, whatever their content, they are subject to appraisal and criticism on the basis of what we know or can find out. (Kaplan 1963, 854)

Carnap wird das Versöhnungsangebot nicht annehmen, obwohl Schlick und Kraft Kaplan sehr nahestehen und Carnaps Werk durchaus pragmatistische Züge aufweist, denen in den letzten Jahren vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt wurde. So heißt ein ganzes von Alan Richardson verfasstes Kapitel in *The Cambridge Companion to Carnap* „Carnapian pragmatism". Auch Carnap selbst hat einen Einfluss aus dieser Richtung anerkannt:

> The influence of the pragmatist ideas has been very fruitful for the development of my conceptions. It did not derive so much from the works of the founders of pragmatism ([…]), but from later representatives such as C.I. Lewis, Charles Morris, Ernest Nagel, and Sidney Hook, whose formulations seemed clearer and closer to those customary in science. (Carnap 1963c, 861)

Besonders hervorgehoben wird in diesem Zusammenhang das Toleranzprinzip, das Carnap seit *Logische Syntax der Sprache* (1934b) vertreten hat. Seit damals gab es für Carnap keine „wahre" Logik oder Mathematik mehr, „sondern lediglich symbolische Systeme mehr oder minder großer Mächtigkeit und Ausdrucksstärke, die durch Axiome konventionell festgesetzt werden konnten" (Stöltzner/Uebel 2006b, XXXV). Jeder sollte nun die für seine Zwecke am besten geeignete Sprache frei wählen können (siehe auch Carnap 1963a [1993, 30]).[199] Sprachen seien Instrumente, die einer Praxis dienen und sich in einer solchen beweisen müssen. Quines Carnap seiner „Two Dogmas of Empiricism" (Quine 1951) hat bei näherer Betrachtung wenig mit dem Carnap in den Schriften ab dieser Periode und Carnaps eigenem Verständnis zu tun:

> From within Carnap's thought, then, we have a view that stresses open-mindedness, tolerance, plurality, and an experimental spirit – all well-known hallmarks of philosophical pragmatism. Indeed, Carnap himself stresses again and again that in questions of choice of a logic or linguistic framework, practical or pragmatic considerations are the only considerations that can be raised; […]. […], Carnap not only thought his own philosophy had considerable pragmatic elements but these elements actually connected his thought to the work of philosophers in the tradition of American pragmatism. (Richardson 2007, 296)

Warum sich dennoch das Bild eines dogmatischen Carnap als hartnäckig herausgebildet hat, sieht Richardson in folgendem Umstand begründet:

> Most young philosophers meet Carnap first and foremost as Quine's vanquished interlocutor and, thus, as the leading purveyor of empiricist dogma in the twentieth century. Despite

199 Dass dieses Prinzip schon im *Aufbau* angelegt war, behauptet zwar Carnap selbst, wird jedoch nicht von allen so gesehen. Cirera hält Carnap insgesamt für einen schlechten Historiker seiner eigenen Arbeiten. (Cirera 1994, 40)

his own respect and affection for Carnap, Quine's account of him as a dogmatist has stuck. (Richardson 2007, 313)

Ungeachtet solcher Nähe zum Pragmatismus (siehe auch Mormann 2007) zieht sich Carnap in seiner Replik auf Kaplan zunächst auf eine sehr schwache allgemeine nonkognitivistische These zurück:

T3. Thesis of non-cognitivism: *If* a statement on values or valuations is interpreted neither as factual nor as analytic (or contradictory), then it is non-cognitive; that is to say, it is devoid of cognitive meaning, and therefore the distinction between truth and falsity is not applicable to it. (Carnap 1963c, 999)

Mit dieser Formulierung einer allgemeinen sprachphilosophischen These als Bedingungssatz ist, wie Carnap selbst eingesteht, nicht mehr gesagt, als dass es neben Tatsachen- und analytischen Sätzen keine Sätze mit kognitiver Bedeutung (und damit Wissen) geben könne. Es eröffnet jedoch die Möglichkeit, Sätze über Werte und Wertungen als Tatsachen oder analytische Sätze zu interpretieren. Insofern ist diese These, so Carnap ausdrücklich, mit Kaplans These, Wertsätze seien faktische Sätze, vereinbar. (Carnap 1963c, 999 f.)

Mit *T1* und *T2* stellt Carnap vorbereitend für *T3* klar, dass bestimmte Sätze (statements), in denen es um Werte und Wertungen geht, Tatsachensätze oder analytische (bzw. kontradiktorische) Sätze seien:

T1. Some kinds of statements connected with values or valuations are clearly *factual* statements; among them are the following kinds:
a. Psychological, sociological, and historical statements on the valuational reactions (or dispositions to such reactions) by a person or a group, e.g., statements of approval, disapproval, or preference of certain actions.
b. Statements on means-end relationships, e.g., 'the action *a* is a means to achieve the aim *b*'
c. Statements on the utility of a possible event (e.g., receiving a certain amount of money or of certain goods) for a person.

T2. Some kinds of statements connected with values or valuations are clearly analytic if true, otherwise contradictory; among them are the following:
a. Logically true statements containing as components factual statements of the kinds mentioned in T1.
b. Statements of pure semantics about meanings or truth-conditions of factual statements of the kinds mentioned in T1.
c. Statements giving an explication of relevant concepts connected with values or valuations, or consequences of such explications.
(Carnap 1963c, 999)

In welche Kategorie nun Sätze einer Moral fallen bzw. welche in welche Kategorie fallen, bleibt damit gänzlich offen. Carnap ordnet sich selbst jedoch sogleich der werttheoretischen Position des Emotivismus zu, insofern „Emotivismus" in dem weiten Sinne verstanden wird, wie Stevenson den Ausdruck in *Ethics and Language* (1944) versteht. Es gehe nicht um den Ausdruck von vorübergehenden Emotionen, sondern um den Ausdruck von Einstellungen. Da „Emotivismus" häufig in einer engeren Bedeutung verwendet werde, will Carnap von „Nonkognitivismus" sprechen. Was Wertsätze betrifft, vertritt Carnap also im Großen und Ganzen einen Nonkognitivismus in der Stevenson'schen Variante. (Bis in welche Details er Stevenson folgt, erfahren wir jedoch nicht.) Obwohl Carnap zulässt, bestimmte Sätze über Werte und Wertungen hätten kognitive Bedeutung, fallen „value statements", die damit nur eine Teilklasse von Sätzen über Werte und Wertungen darstellen, für ihn nicht in diese Kategorie. Außerdem will Carnap mit seiner Ablehnung von Versionen des Emotivismus, die nur auf den Ausdruck von kurzzeitigen Emotionen abstellen, hervorheben, ihm gehe es um den Ausdruck stabilerer, länger anhaltender gefühls- und willensmäßiger Einstellungen. Letztlich ist Carnaps Nonkognitivismus aber nur die Interpretation, die er seinen Wertsätzen gibt. Seine Position besagt nichts über die Interpretation von Wert- und Normsätzen anderer:

> Everyone has the right to determine the interpretation of any statement he makes; and the reader has to accept the interpretation of the author unless he finds a discrepancy between the interpretation explicitly stated by the author and that implied in the way in which the author uses the statement or argues about it. (Carnap 1963c, 1000)

Carnap will seine Wertsätze also als Ausdruck von gefühls- und willensmäßigen Einstellungen verstanden wissen. Folgen wir ihm in diesem Sinne, soweit es um seine Wertsätze geht.

Zur Verteidigung gegen Kaplans Vorwürfe gibt Carnap zu bedenken, er habe kaum etwas über Werte geschrieben.[200] Er distanziert sich sogar von einigem, was er geschrieben habe. Insbesondere distanziert er sich von den Formulierungen in *Philosophy and Logical Syntax,* die Kaplan als Belegstelle heranzog. Er räumt gegenüber Kaplan nämlich zweierlei ein:

1. Es sei nicht notwendig, dass ein Satz non-kognitiv sei, um eine normative Funktion zu erfüllen. (Carnap 1963c, 1000)

2. Ein Satz habe eine kognitive Komponente, wenn er einerseits einen Vorschlag, einen Befehl oder Ähnliches ausdrücke und andererseits einen Tatsachensatz impliziere (zum Beispiel einen Grund oder eine Konsequenz der vorgeschlagenen Handlung), wie es das

200 Wobei auch Schweigen ein Kommentar sein kann, insofern damit beispielsweise zu verstehen gegeben wird, Wertsätze seien nicht von der Art, die eine Behandlung durch eine wissenschaftliche Philosophie möglich machen würde.

folgende Beispiel zeige: „Lass uns lieber Straße *a* als *b* nehmen, weil *a* kürzer ist als *b*.“ Hierbei handelt es sich um kognitive Optative. Als „Optativ“ (bzw. als optativen Satz) bezeichnet Carnap jeden Satz, der unabhängig von anderen Bedeutungskomponenten jene Bedeutungskomponente enthält, die allen Sätzen gemeinsam ist, die einen Wunsch, einen Vorschlag, eine Bitte, eine Forderung, einen Befehl, ein Verbot, eine Erlaubnis, einen Willen, eine Entscheidung, eine Zustimmung, eine Ablehnung, eine Präferenz oder dergleichen ausdrücken. (Carnap 1963c, 1001) Einen Optativ, der keine kognitive Komponente enthält, nennt Carnap einen reinen Optativ. Dieser Festlegung folgt die Behauptung:

T4. There are pure optatives. (Carnap 1963c, 1001)

Wie genau diese These zu verstehen ist, wird nicht geklärt. Wo gibt es solche reinen Optative? Auf welches Gebiet erstreckt sich diese Behauptung? Auf alle Wertsprachen? Auf Carnaps Sprache, mit der er Wertsätze bildet? Wenn Letzteres, dann ist die These für fast alle Fragestellungen, wie sie in der Metaethik gestellt werden, irrelevant. Dasselbe gilt für die Verneinung dieser These, also dass es (in Carnaps Wertsprache) keine reinen Optative gibt. Diese Negation könnte als These des Kognitivismus definiert werden, so Carnap. Das kann sie durchaus, doch nur verbunden mit den Nachteilen, dass der Kognitivismus damit zum einen nur eine These über die Carnap'sche Wertsprache ist und zum anderen der Kognitivismus (da Negation von *T4*) nicht die Negation des Nonkognitivismus (da dieser durch *T3* definiert) ist.[201]

Bei allen Details, die Carnap zur Stützung von *T4* (bzw. zur Verteidigung der Nützlichkeit seiner Sprache für das Verständnis von Wertungen) vorbringt,[202] kann Carnap sicherlich nicht unterschoben werden, er behaupte, keinem Optativ und keinem Werturteil käme kognitiver Gehalt zu. Wenn *T4* stimmt, wäre damit nur eine sehr eingeschränkte Version des Kognitivismus widerlegt. Pauer-Studer (1993, 533) scheint dieser Widerlegung des Kognitivismus deshalb zu viel Gewicht beizumessen. Carnap will in diesem späten Beitrag gar nicht die These, Imperativen und Werturteilen komme kein kognitiver Gehalt zu, begründen. Er behandelt gar keine These über vorliegende Imperative und Werturteile.

Carnap würde *T4* auch nicht für den Fall aufgeben, dass die Mehrheit aller Benützer und Benützerinnen der deutschen (bzw. im Original der englischen) Sprache keinen Satz als reinen Optativ verwenden würde, und zwar mit der Begründung:

---

201 Kraft vertritt für das Gebiet der Moral die Gegenthese: Es gibt keine reinen moralischen Optative. Moralische Urteile sind kognitive Optative.

202 Carnap stellt beispielsweise klar, dass eine Reihe von Tatsachensätzen, die vermeintlich aus Wertsätzen folgen, dies nicht tut. So folge aus dem Optativ „Lass uns Straße *a* statt Straße *b* nehmen“ weder „*A* schlägt vor, *a* statt *b* zu nehmen“ oder „*A* glaubt, dass es für ihre Zwecke nützlich sei, *a* statt *b* zu nehmen“ noch „*A* wünscht, dass *B* den Vorschlag, *a* statt *b* zu nehmen, akzeptierte“. (Carnap 1963c, 1001 f.)

> A *philosophical* thesis on logic or language, in contrast to a psychological or linguistic thesis, is not intended to assert anything about the speaking or thinking habits of the majority of people, but rather something about possible kinds of meanings and the relations between these meanings. In other words, a philosophical thesis does not talk about the haphazard features of natural languages, but about meaning relations, which can best be represented with the help of a constructed language. […] […], the thesis of pure optatives is meant as saying that it is possible to construct a language in such a way that it contains pure optatives. (Carnap 1963c, 1003)

Das als Aufgabe der Philosophie zu sehen, sei Carnap unbenommen, doch beschäftigt er sich damit nicht mit Fragen, wie sie Menschen (inklusive vieler Philosophinnen und Philosophen) hinsichtlich ihrer eigenen Moral stellen. Seine philosophische Tätigkeit hat sich damit weit vom lebensweltlichen Phänomen „Moral" entfernt, so sich Moral nicht nur auf „Carnaps Moral" beschränken soll.

Relevant wird *T4* jedoch durch den weiteren Vorschlag, eine Sprache mit reinen Optativen zu formulieren und diese als Basis für die philosophische Diskussion von Wertproblemen zu verwenden. (Carnap 1963c, 1003) Carnap führt einige Gründe an, reine Optative in einer umfassenden Wertsprache zuzulassen. Für welche Problemstellungen und ob für die sprachliche Fassung von moralischen Werturteilen dies nützlich ist, ist eine andere Frage. Auf diese geht Carnap nicht ein. (Er führt den Optativ-Operator „utinam" ein, mit dem wie bei allen Formulierungen mit Operatoren das Subjekt des Wunsches, Befehls etc. aus dem Blickfeld verschwindet. Als Motivation, mit den Beispielen ansonsten englische Wörter und Sätze zu verwenden, führt Carnap Einfachheit an. Es ist jedoch mehr eine Frage der Verständigungsmöglichkeit.)

Carnap hält die Unterscheidung zwischen Überzeugung (belief) und Haltung (attitude) und die damit verbundene Unterscheidung zwischen Uneinigkeit in der Überzeugung und Uneinigkeit in der Haltung, wie sie Stevenson trifft, für sehr wichtig, um beispielsweise in moralischen Fragen mehr Klarheit zu erreichen. (Carnap 1963c, 1005) Die Unterscheidung zwischen Überzeugung und Haltung dürfe jedoch nicht mit der Unterscheidung zwischen Denken (reason) und Emotion verwechselt werden. Eine Überzeugung könne sich wie eine Haltung auf Emotionen oder Denken stützen. Eine Haltung sei eine Präferenz. Eine Überzeugung könne ein Rechtfertigungsgrund für eine Präferenz sein. Carnap sieht hierin keine Uneinigkeit zwischen Kaplan, Stevenson und Reichenbach. (Carnap 1963c, 1006 f.)

Carnap will nur behaupten, es gebe Optative, aus denen keine faktischen Behauptungen folgten. Er gehe nur nicht wie Kaplan davon aus, dass ein Optativ, der eine Haltung ausdrückt, immer den Grund für diese Haltung mit ausdrücken würde. (Carnap 1963c, 1007) Wiederum bleibt damit jedoch offen, ob es sich im speziellen Fall von moralischen Optativen um reine Optative handle oder – wie Kaplan und Kraft (siehe unten im Kraft-Kapitel) behaupten – eben nicht. Jedenfalls sieht es Carnap für eine adäquate – woran im-

mer sich das bemessen mag – Sprache über Haltungen als wesentlich an, dass sie reine Optative enthalte, d.h. solche, „which express merely an attitude, without stating any cognitive reason for it“ (Carnap 1963c, 1008). Ob wir auch für die Moral eine solche Sprache brauchen, bleibt unbeantwortet, ganz zu schweigen davon, ob die Moralsprache der gebräuchlichen natürlichen Sprachen diese Trennung vornimmt und die Sätze dahingehend zu interpretieren seien.

Für Carnap ist es außerdem logisch möglich, dass zwei Personen alle Überzeugungen teilen und sich trotzdem in ihrer Haltung unterscheiden:

> *T5:* It is logically possible that two persons *A* and *B* at a certain time agree in all beliefs, that their reasoning is in perfect accord with deductive and inductive standards, and that they nevertheless differ in an optative attitude component. (Carnap 1963c, 1008)

Hierin würden sich Kognitivistinnen und Kognitivisten von Nonkognitivistinnen und Nonkognitivisten unterscheiden. Wiederum ist jedoch die Frage, ob dieser Nonkognitivismus für alle Wertfragen auch im eingeschränkten Bereich der Moral zutrifft bzw. bei welchem Moralverständnis.

Carnap bringt zunächst als Beispiele die Wahl einer Speise und die Wahl, ob nun Schach gespielt oder Musik gehört werden soll. Alle diese Fälle mögen *T5* stützen, sagen aber nichts über das Gebiet der Moral. Schwieriger wird es schon im nächsten Beispiel, das Carnap zur Unterstützung von *T5* heranzieht. Es geht darin um die Verteilung von Gütern in einer Gemeinschaft durch ein Gremium, das selbst nicht direkt von der Verteilung betroffen ist. (Diese Bedingung soll wohl Eigeninteresse ausschließen.) Selbst hier könnten sich bei gleichen Überzeugungen verschiedene Präferenzen ausbilden. Der eine mag aufgrund einer demokratischen Haltung für die Verteilung zu gleichen Teilen sein, der andere aufgrund einer aristokratischen Haltung für die Bevorzugung einer Elite. Trotz dieser unterschiedlichen Entscheidungen müsse keiner der beiden unlogisch entschieden haben. Der Unterschied käme einfach dadurch zustande, dass unterschiedliche Haltungen bezüglich der Gemeinschaft vorhanden seien (gemeint ist wohl der bevorzugten Verteilungssituation, Ansprüchen etc.). Letztlich laufe dies auf einen Unterschied im Charakter hinaus. (Carnap 1963c, 1009)

Auch dies mag Carnap zugestanden werden. Wenn die Entscheidung aufgrund persönlicher Haltungen (hinsichtlich bevorzugter Gesellschaftsmodelle) gefällt werden darf, eröffnet sich damit die Möglichkeit, dass unterschiedliche Entscheidungen zustande kommen, ohne dass jemand unlogisch entschieden haben muss. Da Moral für Carnap eine individuelle Angelegenheit ist, mag *T5* auch auf sein Verständnis von Moral zutreffen, da es für ihn keine gemeinsamen Kriterien für das moralisch Richtige geben muss. Wenn jedoch die Aufgabe ist, eine Entscheidung über die moralische Aufteilung der Güter zu treffen, und man von gemeinsamen Kriterien für eine solche Aufteilung ausgeht, so trifft *T5* nicht mehr zu. Alles hängt also davon ab, ob Moral als ein individuelles oder gemein-

schaftliches Unternehmen verstanden wird. Eine Uneinigkeit im Verständnis des Moralischen als je individuelles oder inhärent gemeinschaftliches Unterfangen kommt zwar auf sprachphilosophischer Ebene zu tragen, wird aber nicht dort entschieden.

Logische Empiristinnen und Empiristen würden nun auch frühere Formulierungen (z.B. in Carnap 1935) als Über-Vereinfachungen ansehen:

> We are now in agreement with Dewey's conception [...] that a value statement expresses more than merely a momentary feeling of desire, liking, being satisfied, or the like, namely satisfaction in the long run. (Carnap 1963c, 1009)

Die Einsicht wird durch die Formulierung mit „wir" wieder als kollektive präsentiert. („Ich war nicht der einzige, der sich geirrt hat.") Es erfolgt eine Annäherung an den Pragmatismus. Ein Unterschied im Verständnis von Werturteilen, der sich nun explizit als Unterschied auf dem Gebiet der Moral darstellt, bleibt dennoch bestehen. Diesen erläutert Carnap anhand folgenden Beispiels: Eine Person *A* drückt folgendes Werturteil aus: „In der gegebenen Situation *S*, in der Person *B* zwischen *a* und *b* wählen kann, wäre es moralisch besser, wenn *B a* statt *b* tun würde." *A* führe nun für seine Entscheidung eine Reihe von Fakten an und ein Wertprinzip, nämlich:

> (a) The evidence available to me at the present time and relevant for the present problem is such and such [...].
> (b) The possible outcomes of *B's* action are *a'* and *b';* both outcomes affect *B* himself and also a third person *C*.
> (c) The action *a* by *B* would lead to the consequence *a',* and *b* would lead to *b'*.
> (Carnap 1963c, 1010)

Wir würden dann sagen, *A* habe gute, rationale Gründe für sein Werturteil (ohne damit sein Wertprinzip und seine Entscheidung zu akzeptieren). Das Problem liege in der Interpretation des Werturteils. Carnap teilt es zunächst in zwei Behauptungen auf:

(a) *B* findet sich in der Situation *S* und hat die Möglichkeit, entweder *a* oder *b* zu tun.

(b) Es wäre besser, wenn *B a* täte anstatt b. (Oder: *B* sollte *a* anstatt *b* tun.)

Nach Carnap enthält (a) alle kognitiven Komponenten des Werturteils, (b) sei ein reines Werturteil. (Im Unterschied zur Interpretation, die Dewey angibt.)

Ein analoger Optativ wäre in L_0 folgendermaßen zu formulieren: Für beliebige *p* und *q:* Wenn *p* die Gesamtheit der Konsequenzen ist, die eintreten, wenn *B a* ausführt, und *q* die Gesamtheit der Konsequenzen, die eintreten, wenn *B b* ausführt, so utinam *p* eher als *q*.

Carnap versteht sowohl (b) als auch die Formulierung in L_0 so, dass keine von beiden kognitiven Gehalt hat. Von welcher spezifischen Art die nonkognitive Bedeutungskomponente sei, d.h. ob volitiv, emotiv oder motivativ, sei unwesentlich. (Carnap 1963c, 1011 f.)

Der Zusatz „moralisch" wird in den Umformulierungen übrigens nicht mehr explizit angeführt, soll aber laut erster Interpretation des Werturteils der Bezugspunkt für die Interpretation von „besser" sein. Deshalb vertritt Carnap mit diesem Beispiel die Ansicht, es gebe auch im moralischen Bereich reine Werturteile. Gründe, warum diese Interpretation für den moralischen Bereich adäquat sei, bleibt Carnap weiterhin schuldig. Das Problem bleibt, dass damit weder entschieden ist, ob (1) die natürlichen Moralsprachen reine Optative enthalten, noch – philosophisch von größerem Interesse – ob (2) sich moralische Werturteile in adäquater Weise als reine Optative interpretieren lassen (Carnap tut dies und setzt die Adäquatheit einfach voraus).[203]

Carnap bleibt mit seiner Herangehensweise an die Frage der Interpretation von moralischen Werturteilen auch 1963 an der Oberfläche. Seine Behauptungen sind plausibel auf Grundlage des Moralverständnisses, das er voraussetzt. Die Diskussion über dieses Verständnis wird jedoch nicht einmal eröffnet. Sie kommt schlichtweg nicht in den Blick. Für die Wertphilosophie schlägt er vor, Werturteile in einer standardisierten Form in einer konstruierten Sprache zu explizieren. Dies würde dazu beitragen, die Natur dieser Urteile und die logischen Beziehungen zwischen ihnen besser zu verstehen. (Carnap 1963c, 1012) Diese Hoffnung wage ich nicht zu teilen. Eine solche Sprache mag uns helfen, die Urteile klarer auszudrücken, aber erst, nachdem wir ihre „Natur" und die logischen Beziehungen zwischen ihnen besser verstanden haben.

Insofern folge ich Pauer-Studer in ihrer Behauptung, Carnap übersehe, dass eine Bedeutungsanalyse von Werturteilen die Interpretation der Wertbegriffe verlange; „eine Interpretation, die darauf basiert, wie Werturteile verwendet werden und die verdeutlicht, was es heißt, diese Begriffe zu verstehen". Genau dann aber sei aus einem Urteil „Das ist ein gutes Messer", die gängigen Kriterien für ein gutes Messer vorausgesetzt, der Satz „Das ist ein scharfes Messer" ableitbar. (Pauer-Studer 1993, 534) Carnap liefere, stimmt Pauer-Studer Michael Dummett zu, keine weit reichenden positiven Aufschlüsse über die Sprache der Moral, noch ermögliche er ein tieferes Verständnis des „moralischen Argumentationsspiels", da er (ebenso wie Reichenbach) die Eingänge so gut wie verschlossen habe. (Pauer-Studer 1993, 335)

Hat sich in dieser amerikanischen Phase (C3) im Vergleich zur logisch-empiristischen Phase (C2) etwas verändert? Carnap meint aus seiner eigenen Erinnerung heraus, zumindest in der Frage, ob moralische Werturteile vorübergehende Emotionen bzw. Volitionen oder stabilere, länger anhaltende gefühls- und willensmäßige Einstellungen ausdrückten, hätte sich bei ihm ein Wandel vollzogen. Das ist für die Zeit ab 1935 fraglich: Auch 1935 hatte Carnap ja bereits vertreten, bei Werturteilen und Normen handle es sich um den Ausdruck von andauernden emotionalen oder volitionalen Dispositionen. (Carnap 1935,

203 Obgleich die Ähnlichkeiten mit Hares Ansatz auf der Hand liegen, wird Hare von Carnap kein einziges Mal erwähnt. Ich werde auf Hare im Kapitel über Krafts Wert- und Moralphilosophie eingehen.

29 f.) Und auch in „Überwindung" drückt die Metaphysik (und auch moralische Urteile) keinen theoretischen Gehalt aus, sondern ein Lebensgefühl, die

> Haltung, in der ein Mensch lebt, die gefühls- und willensmäßige Einstellung zur Umwelt, zu den Mitmenschen, zu den Aufgaben, an denen er sich betätigt, zu den Schicksalen, die er erleidet. (Carnap 1931/32 [2004, 105 f.])

Dass sich das Lebensgefühl durch sich rasch verändernde Launen auszeichne, davon ist nirgends die Rede. Es ist also fraglich, ob es in der Frage, ob in Werturteilen länger andauernde oder kurzzeitige, launenhaftere Haltungen ausgedrückt werden, überhaupt eine Entwicklung gab, auch wenn Carnap selbst später hier eine behauptete. Beide nonkognitivistischen Positionen sind jedenfalls nur zwei Varianten des individualistischen Expressivismus-Präskriptivismus. Geändert hat sich in dieser amerikanischen Phase (C3), die sehr spät eintrat, nur Carnaps Bereitschaft, sich mit nonkognitiven Sprachen logisch überhaupt näher zu beschäftigen.

5.5 Zusammenfassung und Schlussbemerkungen

Carnap stellte die wichtige Rolle von Werten und Moral (in seinem Verständnis) für das Leben nie in Abrede. Er blieb zeit seines Lebens seinen (moralischen) Überzeugungen treu und setzte auch entsprechende Handlungen. Die Bezüge können im Falle Carnaps nicht auf das kulturelle Umfeld Wiens und die Wiener Spätaufklärung beschränkt werden, hängen mit dieser in vielerlei Hinsicht – gerade in den humanistischen Überzeugungen – jedoch durchaus schon in Carnaps Anfängen zusammen.

Die Ansichten darüber, was Wissenschaft und Philosophie für die Moral leisten können, unterlagen jedoch einem Wandel. Carnaps Hintergrund war zunächst die deutsche Philosophie eines Neukantianismus, der Lebensphilosophie und der Phänomenologie. Auch 1928 kommen im *Aufbau* Werte noch im Konstitutionssystem vor. Selbst die immer stärker werdende Ablehnung der Metaphysik als philosophische Disziplin schloss Wertphilosophie und normative Ethik noch nicht sogleich ein. Erst ab 1929 und im veröffentlichten Werk ab 1931/32 wurden diese für eine wissenschaftliche Philosophie bedeutungslos. Dieser Ausschluss wurde in variierenden zum Teil heftigen und polemischen Formulierungen wiederholt. Eine genauere Beschäftigung damit, was jenseits des rein Kognitiven an philosophischer Behandlung möglich wäre, unterblieb. Erst 1963 wandte sich Carnap dem Thema noch einmal zu. Für Carnap hatten nun viele Wertsätze kognitive Bedeutung. Er wollte sich jedoch nur mit den reinen Optativen befassen. Eine nichtnormative inhaltliche Ethik blieb außen vor. Die grundlegenden Ansichten haben sich bei Carnap jedoch nicht geändert. Für ihn blieb Moral ein individuelles Unternehmen. Verbindliche Werte kann es, wo Naturalismus und übernatürliche Quellen abgelehnt wer-

den, nur geben, wo es Öffentlichkeit gibt und Moral zwischen den Menschen als Mehrere gestaltet wird. Mit der Möglichkeit eines gemeinschaftlichen Dezisionismus hat sich Carnap nie auseinandergesetzt. Auch nicht mit der Frage, ob in einem gemeinschaftlichen Dezisionismus sinnvoll von intersubjektiv geltenden Urteilen gesprochen werden kann.

Bei allem ist Carnap kein Dogmatiker, der aufgrund zweier vieldiskutierter Dogmen eine Behandlung von moralischen Fragen in der Philosophie ein für alle Mal ausgeschlossen hätte. Was die Philosophie für die Moral anbieten kann, ist jedoch sehr beschränkt. (Dasselbe gilt aber auch für die Wissenschaften.) Bis zum Schluss blieb dies auf mögliche Sprachen beschränkt, die jedoch neue Horizonte eröffnen könnten (anstatt wie die traditionelle Moral die Möglichkeiten in engen Grenzen zu halten). Grundsätzlich scheint hier Carnap keine einschränkenden Vorgaben zu akzeptieren.

Mit anderen Grundannahmen, die Carnaps philosophischer Ansatz nicht ausschließt, wäre auch eine andere, umfassendere Wertphilosophie und Ethik möglich gewesen. Bei Kraft und Schlick werden wir eine solche finden, weil diese unter anderem nicht davon ausgehen, bei moralischen Urteilen handle es sich um reine Optative.

Als Verdienst von Carnaps Position ab 1929 bleibt bei aller Kritik, dass sie die Unterschiede zwischen faktischen und moralischen Sätzen betont, auch wenn in der Betonung der Differenzen die Gemeinsamkeiten nicht beachtet wurden, wie Pauer-Studer (1993, 535) zuzustimmen ist. Des Weiteren hat die Ablehnung von Wertabsolutismus und metaphysischem Intuitionismus, auf den Pauer-Studer weiters hinweist, gerade auch durch Carnap den Weg zu anderen Versuchen der Moralbegründung geebnet, wenn auch nicht bei Carnap selbst. Und nicht zuletzt bleibt als Verdienst von Carnaps Arbeiten die Forderung nach einer möglichst klaren Sprache und die Ansätze einer Logik der Optative. Die Logik (oder Logistik) hat hier der Ethik einen gangbaren Weg gezeigt.[204] Bei allen Verdiensten hat Carnap jedoch nicht gesehen, dass die Philosophie der Moral und dem Leben auch direkter dienen kann.

Carnap hatte ein tiefes Bedürfnis nach begrifflicher Ordnung. Diese radikale Rationalität konnte manchmal als Kälte und Rücksichtslosigkeit gedeutet werden, führt Mormann aus:

> Für Neurath wurde der rigorose Objektivismus und Rationalismus Carnaps unerträglich. Am Ende beschuldigte er Carnap, ein erbarmungsloser preußisch-lutherischer Eiferer zu sein, der im Namen von Objektivität und Wissenschaft bereit sei, persönliche Beziehungen aufs Spiel zu setzen. (Mormann 2000, 35; siehe unten im Neurath-Kapitel)

204 „Nun ist der Terminus ‚Logistik' 1904 auf dem internationalen Kongreß für Philosophie von Fachleuten dieses Bereichs vorgeschlagen worden. Er hat sich aber hauptsächlich bei den Gegnern des damit verbundenen Programms durchgesetzt. ‚Logistik', die Endung ‚istik' klingt ein wenig nach Übertreibung und Radikalität. ‚Logisch' und ‚logistisch', das klingt wie ‚national' und ‚nationalistisch', die Logistik ist also die Übertreibung dessen, was in seinen vernünftigen Grenzen unsere gute alte Logik war." (Patzig 1966, 130)

Für Carnap war alles entweder das Eine oder das Andere. „Zwischentöne, Unwägbarkeiten und nichtanalysierbare Übergänge widerstrebten ihm." (Mormann 2000, 36)

Neider berichtet, Carnap sei zu keinem Affektausbruch fähig gewesen. (Neider 1977, 27) Nicht zuletzt Wittgenstein hielt Carnap für einen „ganz engstirnigen Denker". Carnap war in der Wahrnehmung Krafts ein Rationalist in dem Sinne, dass nur das, „was man erkennen kann, überhaupt eine gedankliche Existenzberechtigung hat". Wittgenstein hat auch Bereiche als legitim anerkannt, die nicht unter die Erkenntnis fallen. (Kraft in Rutte/Acham/Götschl/Payer 1973, 15) Insbesondere dieser auf Rationalität und Wissenschaftlichkeit bedachte Charakter sei es gewesen, der ihn von Wittgenstein trennte. Wittgenstein verweigerte einen weiteren Kontakt mit Carnap noch vor seiner Rückkehr nach Cambridge im Jahre 1929. (Patzig 1966, 104)

> Ich hatte manchmal den Eindruck, daß die bewußt rationale und unemotionale Haltung des Wissenschaftlers und gleichermaßen aller Ideen, die im Geruch der „Aufklärung" standen, Wittgenstein zuwider waren. (Carnap 1963a [1993, 41])

Letztlich stand Carnap Wittgenstein in seiner Ethik jedoch sehr nahe:

> Da die Wissenschaft im Prinzip alles, was gesagt werden kann, sagen kann, bleiben keine unbeantwortbaren Fragen übrig. Doch obgleich es keine theoretischen Fragen mehr gibt, gibt es immer noch das allgemein menschliche gefühlsmäßige Erlebnis, das aus besonderen psychologischen Gründen manchmal beunruhigend ist. (Carnap 1963a [1993, 59])

Eine inhaltliche Enthaltsamkeit in Sachen Emotion verlangt im Übrigen keine unemotionale Haltung gegenüber der Wissenschaft oder anderen Dingen gegenüber, auch wenn dies bei Carnap so gewesen zu sein scheint. Carnaps Aussage aus der Einleitung zum *Aufbau,* dass seine Bedürfnisse des Gemüts auf methodologischer Ebene liegen, sollte ernster genommen werden, als er selbst es darin tut. Die Art des Philosophierens mag auch bei ihm Ausdruck des Lebensgefühls gewesen sein:

> Carnap has an unformulated but quite clearly implied intellectual creed; it might be called "the gospel of clarity and exactitude," and it harks back to an ethical creed. (Naess 1968, 21)

6. Karl Menger: Mathematische Modelle für ein verträgliches Zusammenleben

6.1 Einleitung

Karl Menger (1902–1985), Sohn des liberalen Nationalökonomen und Gründers der Österreichischen Schule der Nationalökonomie Carl Menger,[205] zählt trotz seines Alters zur mittleren Generation des Wiener Kreises, da er bereits im Alter von 25 Jahren dem Kreis als außerordentlicher Professor angehörte. Als sein Hauptbeitrag zur Ethik gilt seine Schrift *Moral, Wille und Weltgestaltung. Grundlegung zur Logik der Sitten* aus dem Jahre 1934. Dieser Titel darf wohl als eine Anspielung auf Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* und Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* verstanden werden. (Menger 1934a [1997, 65], Anmerkung des Herausgebers) Im nun folgenden Kapitel wird es vor allem um diese Schrift gehen.[206] Insbesondere wird mich – wie bei den Beiträgen der anderen Mitglieder des Wiener Kreises – diesbezüglich interessieren, was Menger mit dieser Schrift zur philosophischen Debatte über Moral und Ethik beigetragen hat, ob bzw. inwiefern seine Positionen die Ethik und/oder die Moral gefährden, ob Menger etwas für die moralische Praxis und die Angewandte Ethik anzubieten hat und wie sich diesbezüglich ein Vergleich mit der Standardauffassung darstellt.

Obwohl Menger in der üblichen Unterscheidung zwischen linkem und rechtem Flügel dem rechten Flügel zugeordnet wird und Carnap dem linken, liegt er, wie ich zeigen werde, in seinem Verständnis davon, was Moral ist und was die Philosophie bzw. Theorie zu dieser Praxis beitragen kann, näher bei Carnap als bei Neurath oder gar Schlick, weshalb seine Ansichten hier direkt im Anschluss an Carnaps Ethik und vor jener Neuraths und Schlicks behandelt werden.

---

205 Carl Menger war Professor an der Universität Wien, Lehrer Kronprinz Rudolfs und ab 1900 lebenslängliches Mitglied des Herrenhauses. Er und die Mutter Karl Mengers, Hermine Andermann (1869–1924), vermutlich eine Feuilletonistin (Kosel 1902, 224), waren nicht miteinander verheiratet. Mengers Geburtsurkunde bezeugt ihn jedoch als eheliches Kind. (Diese Information verdanke ich Bernhard Beham, der an einer Biografie Mengers arbeitet.) Eine solche Legitimation war aufgrund einer Begünstigung durch den Landesfürsten möglich (§ 162 des *Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuches*). Nach der Geburt des Sohnes tritt Carl Menger 1903 bereits 63-jährig von seinem angesehenen Lehrstuhl zurück. Als offizieller Grund wird der Wunsch nach intensiveren Studien angegeben. Tatsächlich war der Rücktritt wohl den gesellschaftlichen Konventionen geschuldet, die seine rechtlich nicht anerkannten Familienverhältnisse missbilligten. (Siehe dazu u. a. Skousen 2001, 179; Schulak/Unterköfler 2009, 48 ff. Belege dafür und für eine Klärung des Verhältnisses der Eltern sowie genauere Informationen zur Mutter konnten bislang nicht gefunden werden.)

206 Dieses Kapitel ist in Teilen eine überarbeitete Fassung der von mir verfassten Abschnitte aus Siegetsleitner/Leitgeb 2010.

Ein Beitrag Mengers zur Ethik kann insofern keineswegs als selbstverständlich erachtet werden, da Menger Mathematiker war und allem voran Schriften zur Geometrie, Dimensions- und Kurventheorie veröffentlichte.[207] In Wien widmete er sich nach einem anfänglichen Physikstudium (u.a. bei Hans Thirring) und Studien in Philosophie (u.a. bei Schlick) vor allem der Mathematik (insbesondere bei Hahn).[208] In einer sozial und politisch engagierten Familie sozialisiert,[209] beschränkten sich seine umfangreichen intellektuellen Interessen jedoch nicht auf reine Mathematik, sondern ihm lag auch an der Anwendung mathematischer Methoden in Praxisgebieten wie Sozialorganisation, Ökonomie[210] und eben Moral.

Darüber hinaus arbeitete der junge Menger mehrere Jahre lang an einem Drama. Arthur Schnitzlers Sohn Heinrich war ein Schulfreund Mengers, sodass Menger häufiger im Hause Schnitzler zu Besuch war. Bei dieser Gelegenheit gab er Arthur Schnitzler auch das Drama *Die gottlose Komödie,* an dem er Anfang der 1920er-Jahre schrieb, zu lesen. Über das Stück, in dem es um die Päpstin Johanna geht, und seine Einschätzung der Person Mengers machte Schnitzler Eintragungen in sein Tagebuch:

> Karl Menger; […] liest mir eine neue Scene zu seinem Stück vor (zwischen Johanna der Päpstin und dem Ketzer). Begabter, vielleicht genialischer Mensch;– mit Sonderlings- und größenwahnsinnigen Zügen. (Schnitzler 1993, 244 f., Eintragung vom 2. November 1921)

Zu Form oder Inhalt des Stückes äußert sich Schnitzler im Tagebuch in Folge nur noch einmal kurz. Am 13. November 1920 hatte er sich eher ablehnend geäußert:

> Carl Menger (Heinis College), dem ich über sein Stück (Päpstin Johanna) allerlei nicht sehr günstiges zu sagen hatte. Er hat gar keine dichterischen Ambitionen, will nur gerade dieses Stück in tendenziöser Absicht gegen Religion, Katholizismus, Aberglauben schreiben. Sein eigentlicher Beruf: Physik. Auf meine Frage nach seinen eigentlichen Plänen: „Ich möcht mich ja eigentlich am liebsten umbringen." Angst vor spätern materiellen Sorgen u. s. w … – Zweifellos sehr begabter aber vielleicht nicht ganz normaler junger Mensch. (Schitzler 1993, 107, Eintragung vom 13. November 1920)

207 Besonders bekannt wurde der sogenannte Menger-Schwamm, der in der Theorie der Fraktale eine wichtige Rolle spielt.

208 Während dieser Zeit erkrankte Menger an Tuberkulose und verbrachte ab Herbst 1921 drei Semester im steirischen Sanatorium Aflenz, wo er seine Arbeiten in der Kurven- und Dimensionstheorie weit voranbrachte, sodass er diese nach seiner Genesung als Dissertation einreichen konnte.

209 Sein Onkel Max Menger war über dreißig Jahre lang liberaler Reichstagsabgeordneter.

210 Menger publizierte einige bedeutende kritische Untersuchungen über Nutzenlehre und Marginalismus (u.a. Menger 1934c und Menger 1936a) und schrieb noch nicht zwanzigjährig die Einleitung zur zweiten Auflage der *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre,* dem Hauptwerk seines Vaters aus dem Jahre 1871.

Diese Einschätzung von Menger als genialer, aber schwieriger Person findet sich in den folgenden Jahren noch mehrmals. Am 26. April 1923 spricht Schnitzler sogar von psychopathischen Anzeichen:

> Nm. Carl Menger; war ein Jahr in Aflenz; spricht von seinen mathem. und erkenntnisth. Arbeiten, bringt mir einen neuen zweiten Akt; seine Einsamkeit; seine Depressionen, bis zu Selbstmordgedanken. – Ich vermag ihn emporzustimmen; – find aber sehr ausgesprochene psychopath. Anzeichen in seinem Wesen (neben Zeichen hoher Begabung). (Schnitzler 1995, 47, Eintragung vom 26. April 1923)

Nach seiner Promotion in Mathematik war Menger von 1925 bis 1927 als Mathematiker in Amsterdam tätig, wo er mit L. E. J. Brouwer arbeitete und sich 1926 auch habilitierte.[211] Im Anschluss daran kam er nach Wien zurück und wurde 1927 Professor für Geometrie an der Universität Wien. Schnitzler spricht nun nur noch vom Genialen:

> Zu Tisch der junge Menger, der aus Holland wieder zurück; hier auf seine Professur wartet. […] Er scheint mit seinen 25 schon europäischen Ruf zu genießen und ich spüre immer sein Genie auf einem mir freilich unzugänglichem Gebiete. (Schnitzler 1997, 121, Eintragung vom 17. Jänner 1928)[212]

Nach seiner Rückkehr nahm Menger nun auch an Sitzungen des Wiener Kreises teil und verstand sich selbst als dessen Mitglied.[213] Dies änderte sich jedoch 1929 mit der Publikation der Programmschrift *Wissenschaftliche Weltauffassung* von Neurath, Hahn und Carnap entschieden. Obwohl von Mengers Mentor Hahn mitverfasst und sozialistischen Ideen nicht gänzlich abgeneigt, distanzierte sich Menger nicht nur von dieser Schrift, sondern verstand sich ab diesem Zeitpunkt auch nicht mehr als Mitglied des Wiener Kreises. Nun betrachtete er sich nur mehr „als dem Wiener Kreis nahestehend“ (Menger 1982, 92). Er gründete sodann das bekannte Mathematische Kolloquium, das er von

211 Es kam jedoch zunehmend zu Spannungen zwischen beiden. Menger missbilligte die deutschnationale, antisozialistische und legalistische Haltung Brouwers. (Sigmund 1998, 7; Leonard 1998, 5) Ab 1926 kam es zwischen Menger und Brouwer schließlich zu einem erbitterten Prioritätenstreit, der in den *Monatsheften für Mathematik* teilweise öffentlich ausgetragen wurde.

212 Am 18. Oktober 1931, drei Tage vor seinem Tod, berichtet Schnitzler noch davon, Menger habe ihm ein Manuskript mit dem Titel „Staat“, eine Art platonischen Dialog, zu lesen gegeben. (Schnitzler 2000, 82) Im Menger-Nachlass ist ein solches Manuskript nicht vorhanden. Ebenso wenig ist aus dem Schnitzler-Nachlass ein solches bekannt.

213 Menger wurde von Hahn eingeladen, der dies schon mit Schlick abgesprochen hatte: “‘I have already spoken to him,’ Hahn said. ‘He remembers you well and is pleased with the idea that you might join us.’ I thanked Hahn and accepted with anticipation.” (Menger 1994, 17)

1929 bis 1936 leitete und das manchen als ein zweiter Wiener Kreis gilt, so beispielsweise Stadler (Stadler 1997a, 453).[214]

Nachdem man Menger 1937 eine ordentliche Professur verweigerte,[215] emigrierte er noch im selben Jahr in die USA, wo er als Professor für Mathematik lehrte und nach dem Anschluss Rückkehrpläne aufgab. Zunächst war er an der Universität von Notre Dame, Indiana, tätig.[216] Er gründete dort im Geiste seines Mathematischen Kolloquiums aus der Wiener Zeit ein weiteres Mathematisches Kolloquium. Ebenso setzte er seine Publikationsreihe – nun unter dem Titel *Reports of a Mathematical Colloquium, Second Series* – zwischen 1938 und 1946 fort. Schließlich lehrte er ab 1946 bis zu seiner Emeritierung 1971 am *Illinois Institute of Technology* in Chicago, wo er 1985 verstarb. In Chicago hatten Carnap und Charles W. Morris einen Diskussionszirkel, den Chicago Circle, gegründet, an dem Menger schon zu seiner Zeit in Notre Dame so oft wie möglich teilnahm.

Nach Europa war Menger nur zu Gastaufenthalten zurückgekehrt, und zwar nach Österreich erst wieder 1963 auf Einladung des *Instituts für Höhere Studien,* das soeben von Oskar Morgenstern und Paul Lazarsfeld gegründet worden war. (Sigmund 1998, 12)[217]

Was veranlasste Menger dazu, sich neben mathematischen Problemstellungen Fragen der Ethik und der Moral zuzuwenden? *Moral, Wille und Weltgestaltung* erschien 1934.[218] Schon im zweiten Satz lässt Menger die Leserinnen und Leser wissen, ethische und moralische Fragen beschäftigten ihn schon seit langem. Spätestens durch die politischen Umstände ab 1933 sei er an Moral interessiert gewesen, teilt er diesbezüglich in seinen Erinnerungen an die Wiener Zeit mit, die 1994 unter dem Titel *Reminiscences of the Vienna Circle and the Mathematical Colloquium* als Band 20 der *Vienna Circle Collection* veröffentlicht wurden:

> While the political situation in Austria during the winter of 1933–34 made it extremely difficult to concentrate on pure mathematics, socio-political problems and questions of ethics

214 Beiträge des Kolloquiums wurden zwischen 1931 und 1936 unter dem Titel *Ergebnisse eines Mathematischen Kolloquiums* zunächst im Teubner Verlag und später im Deuticke Verlag in acht Bänden veröffentlicht. Für den gesammelten Nachdruck der Kolloquiums-Beiträge siehe Dierker/Sigmund 1998. Mitglieder waren u.a. Gustav Bergmann, Kurt Gödel, Hans Hahn, John von Neumann, Karl Popper, Helene Reschovsky, Alfred Tarski, Olga Taussky, Hans Thirring und Abraham Wald. Die Treffen fanden dienstags statt.

215 Er wurde bei der Nachfolge der Lehrkanzel des verstorbenen Wilhelm Wirtinger nicht berücksichtigt, Hahns Lehrstuhl war nach dessen Tod 1934 nicht nachbesetzt worden. (Dazu und zu weiteren Lebensdaten siehe z.B. Stadler 1997a, 726 f.)

216 Ein Brief von Marston Morse an Menger vom 19. August 1935 legt nahe, dass Menger daran interessiert war, an einer Katholischen Universität zu arbeiten. (Siehe Leonard 1998, 23, Fn. 40)

217 1971 wurde Menger zum korrespondierenden Mitglied der *Österreichischen Akademie der Wissenschaften* gewählt. 1975 erhielt er bei einer Zeremonie in Chicago wie schon viele Jahre zuvor sein Vater das Österreichische Bundesverdienstkreuz für Wissenschaft und Kunst. (Sigmund 1998, 12)

218 Menger trug über dieses Buch auch in seinem Mathematischen Kolloquium vor (30. Mai 1934) (= Menger 1934b). Dabei handelt es sich um Ergänzungen mathematischer Natur.

> imposed themselves on everyone almost everyday. In my desire for a consistent, comprehensive world view I asked myself whether some answers might not come through exact thought. (Menger 1994, 181)

Es waren also die Zeitumstände, die Menger zur Beschäftigung mit ethischen und moralischen Fragen drängten. Gerade in dieser Arbeit sind politische Umstände und moralische Weltauffassung eng miteinander verknüpft. Schon im November 1933, so Leonard, schrieb Menger an Schlick, er gedenke ein kleines Büchlein zu schreiben, das er ihm gerne zu lesen geben wolle. Einige Wochen später zog sich Menger nach Prein am Fuß der Raxalpe zurück, um das Manuskript zu überarbeiten, und äußerte Schlick gegenüber seine Bedenken bezüglich der Unsicherheit, wie das Buch aufgenommen werden würde. Er befürchtete, es könnte falsch verstanden werden und ihm Unannehmlichkeiten bereiten. Insbesondere wollte er nicht, dass es anderen schade oder seine Ansichten irrtümlicherweise anderen zugeschrieben würden. Keinesfalls wollte er, dass es linkem Radikalismus zugeordnet werde. (Leonard 1998, 19) Trotz aller Bedenken war das Buch bereits im Frühling 1934 fertig. Schlick war von der Originalität des Werkes überzeugt und wollte es in der Reihe *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung,* die er gemeinsam mit Frank herausgab, veröffentlichen. Da Menger dies aus persönlichen Gründen ablehnte,[219] empfahl Schlick das Buch dem Springer Verlag, der es publizierte. (Menger 1974, 115)[220] Eine englische, umgearbeitete Ausgabe mit einem ausführlichen Nachwort des Autors wurde im Übrigen erst 1974 veröffentlicht. Diese Ausgabe trägt einen entschieden nüchterneren Titel als die deutsche, nämlich *Morality, Decision, and Social Organization. Towards a Logic of Ethics.*

Der Hauptteil des Buches ist teilweise in Brief- und Dialogform abgefasst, um den Leserinnen und Lesern das Verständnis zu erleichtern. Er enthält aber über diese leicht verständlichen Passagen hinaus eine Reihe formaler Ausführungen, mit denen Menger zum Pionier mathematischer Modelle in den Sozialwissenschaften wurde.[221] Ich werde die Grundzüge dieser formalen Modelle aufzeigen, ohne mich jedoch den technischen Details zuzuwenden. Mir geht es hier vielmehr um Mengers Themenstellung, seine grund-

219 Vermutlich tat er dies bereits aus Distanz zur Einheitswissenschaft und anderen Bestrebungen im Wiener Kreis, die er nicht mittragen wollte.

220 Schlick schlug Menger auch J.M. Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* zur Lektüre vor, das bei Menger jedoch wenig Anklang fand. (Menger 1974, 115)

221 Die Wirkung verlief hauptsächlich über Morgenstern, der darin entscheidende Inspiration für die Entwicklung der Spieltheorie fand, und die englischsprachigen Artikel, in denen Menger zentrale Ideen des Buches aufgriff (z.B. Menger 1937 u. 1938). Auch Hayek verweist in „Economics and Knowledge" (1937, 38, Fn. 1) auf Menger (1934a) als einen ersten Versuch, mathematische Modelle sozialer Arrangements zu erstellen. In einem Nachdruck dieses Artikels 1945 wurde diese Fußnote jedoch gestrichen. (Leonard 1998, 24, Fn. 43) Hayeks Exemplar von *Moral, Wille und Weltgestaltung* befindet sich in der Hayek-Bibliothek an der Universität Salzburg.

legenden Thesen dazu und um einen Vergleich seiner Ansichten mit der Standardauffassung. Im ersten Teil werde ich zunächst Mengers Logik der Sitten erläutern. Im letzten Teil des Kapitels werde ich Mengers Beitrag hinsichtlich der Fragen kritisch untersuchen, welche Auffassung von Moral er vertritt bzw. für seine Arbeit voraussetzt und welche Art von Ethik für ihn möglich bleibt. Menger stellt nicht nur herkömmliche Auffassungen davon infrage, was Philosophie und Wissenschaft in Bezug auf Moral leisten können – also von Ethik –, sondern auch von Moral und trifft sich in seinen Ansichten in wichtigen Punkten mit Carnap.



Abb. 3: Karl Menger

6.2 Mengers Logik der Sitten

Für Menger ist mathematisch-logisches Forschen auch für Fragen der Moral hilfreich:

> Ja, in ihrer Anwendbarkeit auf die Probleme der Ethik erblicke ich eine für das Leben wichtige Seite der exakt-wissenschaftlichen Erkenntnisse oder jedenfalls der exakt-wissenschaftlichen Denkweise. (Menger 1934a [1997, 65])

Der Beitrag, den Menger hierzu leisten will, besteht in *Moral, Wille und Weltgestaltung* darin, Organisationsformen des menschlichen Zusammenlebens aufzuzeigen, die auch bei unterschiedlichen Vorlieben hinsichtlich moralischer Normen(systeme) eine friedliche Koexistenz ermöglichen.[222] Seine Arbeit solle aufweisen, dass hier eine Reihe von Koordinationsmöglichkeiten bestehen, die traditionellerweise übersehen oder vernachlässigt werden. Insbesondere ging es Menger um jene Formen, die zu einheitlichen Vorgaben und Kompromissen eine Alternative bieten könnten:

> Thus what the book suggests is 1) the study of general conditions for the constitution of cohesive mutually compatible voluntary groups; 2) in specific cases, the search, in the direction indicated, for alternatives to dictates and compromises. (Menger 1994, 190)

Dazu untersucht Menger Möglichkeiten der Einteilung von Menschen gemäß ihrer Stellungnahme zu Normen und die Beziehung der dadurch entstehenden Gruppen untereinander. Seine allgemeine Theorie befasst sich mit Beziehungen zwischen Individuen und

222 Die Behauptung, das erste Ziel der Moral sei das friedliche Zusammenleben, wie es Josef Zelger in einem Beitrag zu Mengers Theorie formuliert, findet sich jedoch bei Menger nirgends (Zelger 1977, 185).

Individuen, zwischen Individuen und Gruppen sowie zwischen Gruppen aufgrund ihrer unterschiedlichen Charakteristika, Haltungen und diversen Forderungen an andere. (Menger 1994, 183 f.) In *Moral, Wille und Weltgestaltung* will er hinsichtlich Menschengruppen, die nach ihren Vorlieben hinsichtlich moralischer Normen(systeme) eingeteilt werden, wissen: Wer gehört zusammen? Wie verträglich sind bestimmte Gruppen mit anderen Gruppen? Jeder Norm wird eine Menschengruppe zugeordnet. Moralen, auf Mengen von Imperativen reduziert, werden die Gruppen der ihnen „geschmacks-, willens- und entschlußmäßig anhängenden Menschen" zugeordnet. (Menger 1934a [1997, 194])[223]

Menger stellt nämlich fest, vollsinnige Erwachsene, die entsprechende Wörter in ihrer Sprache zur Verfügung haben, ordneten die meisten der konkreten menschlichen Verhaltensweisen den Kategorien „gut", „indifferent" oder „böse" zu. Wobei Menger genau besehen drei Dreiteilungen von Verhaltensweisen ausmacht: (1) gemäß innerer Wünsche eine Dreiteilung danach, welche Verhaltensweisen innerlich für gut, indifferent oder böse gehalten werden, (2) gemäß den Worten eine danach, welche gut, indifferent oder böse genannt werden, und (3) gemäß den Taten eine danach, welche in der Tat regelmäßig verfolgt, welche gelegentlich verfolgt und welche regelmäßig vermieden werden. Der Einfachheit halber beschränkt sich Menger auf den Fall ihrer Übereinstimmung. (Menger 1934a [1997, 74 f. und 125]) Dies genügt nach Menger für einen hilfreichen wissenschaftlichen Beitrag für die Moral.

Ein Mensch A kann zu jeder vorliegenden (verständlichen) Norm *N* drei unterschiedliche Stellungen einnehmen:

1. A billigt *N*.
2. A steht *N* indifferent gegenüber.
3. A missbilligt *N*.

Jeder (verständlichen) Norm entspricht somit eine Dreiteilung eines Menschenkreises, nämlich in (1) die Menge derjenigen, welche die Norm billigen, (2) die Menge derjenigen, die der Norm gegenüber indifferent sind, und (3) die Menge derjenigen, die die Norm missbilligen. (Menger 1934a [1997, 125]) Welche Gruppen lassen sich nun bilden?

Volle Gruppen der Übereinstimmung: Bei mehreren Normen können wir nun in jene Gruppen aufteilen, die in ihrer Stellungnahme zu allen Normen übereinstimmen. Solche Gruppen nennt Menger volle Gruppen der Übereinstimmung. Eine volle Gruppe der Übereinstimmung umfasst demnach diejenigen und nur diejenigen Menschen, welche in ihrer Stellungnahme zu allen praktisch in Betracht kommenden Normen übereinstimmen. (Menger 1934a [1997, 126]) Aber Menger gibt zu bedenken:

223 Dem scheint ein dreigliedriges Modell zugrunde zu liegen: Fühlen, Streben, Handeln. Geschmack fällt in den Bereich des Fühlens, das Wollen in den Strebensbereich, der Entschluss in den Bereich des Handelns.

> Jeder Mensch wird ja nur wenige Menschen finden, die in dieselbe volle Gruppe der Übereinstimmung gehören wie er, d.h. mit ihm in der Stellungnahme gegenüber allen Normen übereinstimmen. (Menger 1934a [1997, 126])

Geht es um viele Normen, so vermehren sich zudem die vollen Gruppen der Übereinstimmung sprunghaft.[224] Bei einem Normensystem von n Normen ergeben sich bereits 3^n Menschengruppen. (Menger 1934a [1997, 126]) Denn jede bereits gebildete Gruppe zerfällt durch eine zusätzliche Norm (die nicht aus den bisherigen ableitbar ist) wiederum in drei Gruppen.

Nehmen wir als Beispiel 2 Normen (*N1* und *N2*) und die Möglichkeiten der Stellungnahme +, o, -:

	+			0			-		
N1	G1			G2			G3		
N1	+	0	-	+	0	-	+	0	-
und *N2*	G4	G5	G6	G7	G8	G9	G10	G11	G12

Bei einer solchen Einteilung wird die Gruppe der Normadressatinnen und Normadressaten vollständig und ohne Überlappung aufgeteilt. Jeder wird einer und nur einer Gruppe zugeteilt. (Menger 1934a [1997, 129]) Faktisch können natürlich einige Mengen leer sein.

Gruppen der Übereinstimmung: Eine andere Einteilung ist die in Gruppen der Übereinstimmung. In einer solchen Gruppe finden sich nur solche Menschen, die in ihrer Stellungnahme übereinstimmen, aber nicht alle, für die das zutrifft, sind umfasst. (Menger 1934a [1997, 126])

Beide Einteilungen können zu sehr vielen Gruppen führen. Menger fragt nun, ob wir nicht in größere und dadurch weniger Gruppen unterteilen könnten. Das ist möglich durch Gruppen ohne Gegensätze und Gruppen ohne wichtige Gegensätze. Gegensätze bestehen ja nur zwischen Billigenden und Missbilligenden, mit den Indifferenten gibt es kein Problem.

Gruppen ohne Gegensätze: Wie immer zwei Menschen einer und derselben Gruppe herausgegriffen werden, sind dieselben hinsichtlich keiner Norm gegensätzlich. (Menger 1934a [1997, 127]) Dadurch können weniger Gruppen gebildet werden, weil die Indifferenten aufgeteilt werden können. Die Anzahl der Gruppen ohne Gegensätze ist jedenfalls geringer als die Anzahl der Gruppen vollständiger Übereinstimmung, sofern mindestens eine Adressatin oder ein Adressat die vorliegende Norm indifferent beurteilt. (Knapp 1977, 179)[225]

224 Eine Gesellschaft mit vielen Gruppen der Übereinstimmung ist nicht sehr stabil. (Knapp 1977, 179)

225 Bei Gruppen der Übereinstimmung ist die Relation überdies transitiv, bei Gruppen von Gegensätzen nicht. (Menger 1934a [1997, 128])

Noch größere Gruppen lassen sich bilden, wenn nur wichtige Gegensätze ausgeschlossen werden. Dazu nimmt Menger an, Menschen seien manche Normen wichtig, manche nicht.

Gruppen ohne wichtige Gegensätze: Wenn man irgendwie zwei Menschen einer und derselben Gruppe herausgreift, nehmen sie hinsichtlich jeder ihnen beiden wichtigen Norm eine übereinstimmende – sei es billigende oder missbilligende – Haltung ein. (Menger 1934a [1997, 132])

Eine Reihe mathematischer Verallgemeinerungen und Komplikationen in mehrerlei Hinsicht, die Menger im Anschluss daran anstellt, sind für die Thematik dieser Untersuchung nicht weiter von Belang (Dualitätsprinzip, Disjunktivnormen etc.), sodass sie hier ohne Weiteres übergangen werden können.

Übereinstimmung bei unterschiedlichen Forderungen an sich selbst und an die anderen: Von Relevanz ist jedoch, was Menger über das Zusammen- bzw. Auseinanderfallen von Forderungen an sich selbst und an andere sagt. Weitere Einteilungen lassen sich nämlich beispielsweise dahingehend treffen, dass die Stellungnahme zu einer Norm für die Regelung des eigenen Verhaltens nicht mit der Stellungnahme zur selben Norm für die Regelung des Verhaltens anderer übereinstimmt. Dass eine Norm für das eigene und für fremdes Verhalten akzeptiert wird, ist für Menger nicht selbstverständlich und wird von ihm nicht einmal für moralische Normen als notwendig erachtet. Dies ist einer der Gründe, warum er den Kategorischen Imperativ kritisiert, wie ich weiter unten näher ausführen werde.[226]

Zur Veranschaulichung der Einteilungen in verschiedene Gruppen und wichtiger Beziehungen zwischen den Individuen innerhalb einer Gruppe und den Gruppen zueinander wählt Menger folgendes Beispiel (Menger 1934a [1997, 166 ff.]):

N: Wahre im Umgang mit Menschen stets gewisse Formen der Höflichkeit!

Wir machen nun zwei Einteilungen auf der Verhaltensebene. Zunächst eine, die unser eigenes Verhalten betrifft: Einen Menschen, der sein eigenes Verhalten stets dieser Norm – interpretiert als Imperativ – gemäß einrichtet, bezeichnet Menger als höflich. Einen Menschen, der sein Verhalten nicht immer dieser Norm gemäß einrichtet, als unhöflich. Wir haben also eine Zweiteilung in die Höflichen und Unhöflichen.[227]

Nun treffen wir eine zweite Einteilung, die das Verhalten der anderen anbelangt: Wir teilen nun in die Empfindlichen und in die Unempfindlichen auf. Empfindlich sind Menschen, die Wert darauf legen, nur mit höflichen Menschen zu verkehren. Unempfindlich sind Menschen, denen die Höflichkeit der mit ihnen verkehrenden Menschen gleichgültig ist.

226 Kritik auch in Menger (1994, 182).

227 Warum Menger hier nur eine Zweiteilung vornimmt, geht aus dem Text nicht hervor.

Wir bekommen bei einer Überlagerung der Gruppen vier Gruppen:

a) die höflichen empfindlichen Menschen
b) die höflichen unempfindlichen Menschen
c) die unhöflichen empfindlichen Menschen
d) die unhöflichen unempfindlichen Menschen

Menger betrachtet nun verschiedene Beziehungen zwischen diesen Gruppen, z.B.:

1. Menschen der Gruppe a lehnen den Umgang mit Menschen der Gruppe c und d ab.
2. Menschen der Gruppe c haben hingegen kein Problem im Umgang mit Menschen der Gruppe a. Schließlich sind sie zwar empfindlich, die Mitglieder der Gruppe a aber auch höflich.
3. Ebenso hätten auch die Menschen der Gruppe d nichts gegen den Umgang mit jenen der Gruppe a einzuwenden. Sie sind ohnehin unempfindlich und somit gleichgültig gegenüber dem Umstand, ob die Menschen höflich oder unhöflich sind.

Für die Frage, wer mit wem zum Umgang bereit ist, bekommen wir folgende Matrix:

	a	b	c	d
a	*	*	*	*
b	*	*	*	*
c		*		*
d		*		*

Wenn ein Verkehr zwischen zwei Menschen zustandekommen soll, müssen jedoch beide zu einem Umgang bereit sein. Wir haben schon gesehen, dass die Bereitschaft zum Umgang nicht beidseitig sein muss. Für die Gruppen a und c beruht dies beispielsweise nicht auf Gegenseitigkeit.

Wenn wir ein v für alle setzen, die miteinander verkehren können, so ergibt sich folgende Matrix:

	a	b	c	d
a	v	v		
b	v	v	v	v
c		v		
d		v		v

Allgemein spricht Menger nun von *Verträglichkeit:* Zwei Menschen sind hinsichtlich einer gewissen Einteilung verträglich, wenn beide bereit sind, mit der (dem) anderen in eine

Gruppe vereint zu werden. (Menger 1934a [1997, 172]) Diejenigen, die in unserem Beispiel aufgrund ihrer Stellungnahme hinsichtlich der Höflichkeitsnorm miteinander verkehren können, sind verträglich.[228] Wir können diejenigen, die verträglich sind, in Verträglichkeitsgruppen zusammenfassen:

Verträglichkeitsgruppe: Eine Gruppe ist eine Verträglichkeitsgruppe hinsichtlich einer gewissen Einteilung, „wenn je zwei ihrer Mitglieder hinsichtlich der betreffenden Einteilung miteinander verträglich sind“ (Menger 1934a [1997, 172]). In eine Verträglichkeitsgruppe können durchaus auch solche Menschen zusammengefasst werden, die nicht gegenüber den infrage stehenden Normen dieselbe Stellung einnehmen, solange sie im Verkehr miteinander kompatibel sind. Verträglichkeit braucht nicht Übereinstimmung, da sich die Verträglichkeit nicht auf Gruppen der Übereinstimmung beschränkt. Die Beziehung der Selbstverträglichkeit tut dies hingegen:

Selbstverträglichkeit: Selbstverträglich ist, wer „mit jedem mit ihm übereinstimmenden Menschen, d.h. mit jedem Menschen, der gegenüber allen Normen dieselbe Stellung wie er einnimmt, verträglich ist“ (Menger 1934a [1997, 172]). Nicht alle Menschen sind jedoch bereit, mit ihnen übereinstimmenden Menschen zu verkehren. Mitglieder der Gruppe c sind es in unserem Beispiel nicht. Sie sind unhöflich und empfindlich. Als Empfindliche vertragen sie nicht, dass die anderen unhöflich sind.

Verträglichkeit braucht aber auch keine Schlichtheit (Schlichtheit ist nicht notwendig für Verträglichkeit).

Schlichtheit: Schlicht nennt Menger einen Menschen, der „von seiner Umgebung dieselbe Stellungnahme gegenüber den Normen wünscht, die er selbst einnimmt“ (Menger 1934a [1997, 174]). Wer schlicht und höflich ist, fordert von anderen Höflichkeit, ist also empfindlich. Wer schlicht und unhöflich ist, also keinen Wert auf Höflichkeit legt, fordert von den anderen keine Höflichkeit, ist also unempfindlich.

Verträglich sind demnach auch Gruppen, die nicht schlicht sind. In einer Gruppe, in der alle einander akzeptieren können (Verträglichkeitsgruppe), können durchaus auch solche Menschen aufgenommen werden, die nicht gegenüber den infrage stehenden Normen dieselbe Stellung einnehmen, solange sie im Verkehr miteinander kompatibel sind. Wenn eine Person für sich selbst die Forderung anerkennt, andere durch Rauchen keinem zusätzlichen Krebsrisiko auszusetzen, das Rauchen bei anderen jedoch toleriert, so bildet sie mit Rauchenden, die anderen das Nichtrauchen zugestehen, eine Verträglichkeitsgruppe.[229] In unserem obigen Höflichkeits-Beispiel ist es die Gruppe b (die höflichen unempfindlichen Menschen), die mit allen anderen Gruppen verträglich ist, obwohl die Menschen dieser Gruppe nicht schlicht sind. Höfliche und unhöfliche Menschen können eine Verträglichkeitsgruppe bilden.[230]

228 Die Relation, verträglich zu sein, ist nicht transitiv.

229 Rauchende als Beispiel bringt Menger selbst in Menger (1983, 13–26).

230 Ebensolches gilt für autokratische und unterwürfige Menschen, wie Menger in Menger 1983 ausführt.

Diese Beispiele zeigen, dass Schlichtheit für Verträglichkeit nicht notwendig ist. Doch ist Schlichtheit für Verträglichkeit nicht zumindest hinreichend und somit eine gute Wahl, um Verträglichkeit zu erreichen? Nein, Schlichtheit ist auch nicht hinreichend. Nichtraucher, die nur unter Nichtrauchern sein wollen, und Raucherinnen, die nur unter Raucherinnen sein wollen, sind beide schlicht, doch nicht miteinander verträglich. Im Höflichkeits-Beispiel sind Menschen der Gruppen a und d schlicht, jedoch nicht verträglich. Die höflichen empfindlichen vertragen sich mit den unhöflichen unempfindlichen nicht.

Schlichtheit ist zwar hinreichend für Selbstverträglichkeit, aber sie ist nicht notwendig für Selbstverträglichkeit. (Selbstverträglichkeit braucht keine Schlichtheit.) Es gibt selbstverträgliche Menschen, die nicht schlicht sind, d.h. solche, die, obwohl sie nicht schlicht sind, innerhalb einer Gruppe der Übereinstimmung mit allen verkehren können. In unserem Beispiel sind Menschen der Gruppe b selbstverträglich, ohne schlicht zu sein. Sie selbst sind höflich und in dieser Höflichkeit selbstverträglich, aber gleichgültig dahingehend, ob die Menschen der anderen Gruppen höflich oder unhöflich sind. (Menger 1934a [1997, 174])

Schließlich lässt sich auch noch die Relation der Allverträglichkeit definieren:

Allverträglichkeit: Wer mit allen Menschen verträglich ist, ist allverträglich. Allverträglichkeit braucht also Selbstverträglichkeit und Verträglichkeit mit allen anderen Gruppen.[231]

Im letzten Kapitel „Logik, Phantasie, Wirklichkeit, Wertungen" führt Menger noch den Begriff der Willensvereinigung ein:

> Denken wir einen großen Menschenkreis so in Gruppen verteilt, daß zwischen den Mitgliedern jeder einzelnen Gruppe hinsichtlich der Kodizes keine wichtigen Gegensätze bestehen, und denken wir nun für jede einzelne Gruppe hinsichtlich jeder praktisch in Betracht kommenden Verhaltensweise eine der Normen, welche von allen Mitgliedern der Gruppe, denen sie wichtig ist, zugelassen wird, zum Gesetz für die betreffende Gruppe gemacht! Wir wollen eine mit einem solchen (von jedem Mitglied in allen ihm wichtigen Punkten gebilligten) Kodex versehene Gruppe eine *Willensvereinigung* nennen. (Menger 1934a [1997, 200])

Dieses Modell könnte eine Gruppe von Menschen, beispielsweise eine, die sich auf einer einsamen Insel findet, benutzen, wenn sie feststellt, dass sie aus Gruppen besteht, die miteinander unverträglich sind. Darauf geht Menger im Nachwort zur englischen Ausgabe näher ein. Traditionellerweise würde entweder eine der bereits anerkannten Normen den sie bislang Ablehnenden aufgezwungen, sei es durch Diktat eines Einzelnen, einer kleinen Gruppe, einer ziemlich großen Minderheit oder wie im Namen der Demokratie

231 Hannes Leitgeb hat darüber hinaus gezeigt, dass, wenn je zwei sich in ihrem Normensystem einigen können, es dann mindestens ein Normensystem gibt, auf das sich alle einigen können. (Siegetsleitner/Leitgeb 2010)

durch die Mehrheit. Eine qualitativ andere Methode bestehe darin, nach Kompromissen zu suchen. Dies könnte durch Modifizierung einzelner Normen oder im Falle eines Kodex (Normensammlung) durch das Kombinieren ausgewählter Normen geschehen. Beide Vorgehensweisen würden jedoch in einer einheitlichen Regelung für die gesamte Bevölkerung enden, dies jedoch zu einem hohen Preis:

> Dictates satisfy only some individuals; compromises satisfy either no-one fully in any controversial matter or everyone in some respects while not in others. (Menger 1974, 103)

Ein Weg könnte hingegen ebenso, wie das Buch zeigt, in einer pluralistischen, differenzierten Lösung bestehen.

Menger erwähnt schon 1974 die Computertechnologie als eine Technologie, die pluralistische Lösungen unterstützen könnte:

> By these means it has become possible (or certainly will soon be possible) to organize, on the one hand, various groups within the same territory and, on the other hand, groups scattered over altogether separate regions. This technology, available only since the middle of this century, has not yet been exploited for the organization of peacefully coexisting groups with unlike codes. (Menger 1974, 105)

Wer will, dass in seiner Umgebung entsprechend gehandelt werde, müsse das ja nicht von allen fordern. (Menger 1934a [1997, 205 f.])

Bestimmte Bedingungen verhindern jedoch pluralistische Lösungen. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn bestimmte Entschlüsse enthalten sind, die sich ihrerseits auf Entschlüsse der anderen beziehen wie im Falle zweier Religionsgruppen, von denen sich mindestens eine zur Norm setzt, die eigenen religiösen Normen der anderen aufzuzwingen. (Menger 1934a [1997, 205 f.])

> A cohesive group may well include competing individuals, but it cannot include members bent on suppressing the decisions of other members. (Menger 1974, 106)

Ähnliche Schwierigkeiten entstehen, wenn davon ausgegangen wird, ein Gesetz könne nur dann eingeführt werden, wenn es für die Gesamtheit gelte. (Menger 1934a [1997, 206])

> Yet social practice often excludes the great middle: *something* and *some people.* Implicitly and perhaps unconsciously, social and legal practitioners usually follow the categorical imperative taking unique regulations for granted. Actually, however, most ethical and social problems have more than one solution, each desired by *some people;* […]. After emancipation from the spirit of the categorical imperative, what is needed in order to bring that practically „excluded middle" into proper relief is a study which examines cohesive groups associated with un-

> like decisions, systematically describes the cases where they can be constituted, investigates the relations between such groups, and sets up the conditions under which they can coexist. (Menger 1974, 106)

Für Menger beginnen die interessanten Fragen damit jenseits von Alles oder Nichts.

Moral, Wille und Weltgestaltung schließt mit Gründen, weshalb Menger persönlich eine bestimmte Gruppierung verschiedener Systeme von Entschlüssen vorzieht, nämlich für das Denkschema von Willensvereinigungen (freiwilligen Assoziationen), wo sich solche realisieren lassen:

1. Es wird offengelegt, dass sich die Individuen persönlich für die Gesetze entschieden haben.
2. Wenn die Normen von allen gebilligt werden, so können die Pläne ohne Reibungsverlust durchgeführt werden.
3. Verschiedene Pläne könnten in ihrer Wirkung miteinander verglichen werden. Es wäre ein Wettkampf der Ideen möglich.

(Menger 1934a [1997, 208 f.])

Bei den Willensvereinigungen handelt es sich um eine *Moral zweiter Stufe,* wie sie Menger selbst nennt. (Menger 1934a [1997, 207]) Die Wertung, die er hier abgibt, wird jedoch ausdrücklich als seine rein persönliche präsentiert und nicht etwa die der Ethik.

Obwohl er nur einige erste und einfache Grundsätze angeführt habe, solle deren Wichtigkeit nicht unterschätzt werden:

> *Einfach* freilich sind die Aussagen über Willensgruppen samt und sonders. Aber wenn Einfachheit ganz allgemein in meinen Augen kein Nachteil ist, so glaube ich, daß in diesem speziellen Fall die Einfachheit sogar so weit geht, daß manche dieser Sätze nur ausgesprochen werden mußten, um aus der Ethik nicht mehr verschwinden zu können. (Menger 1934a [1997, 196])

Diese Arbeit verfeinerte Menger in seinen Aufsätzen „Einige neuere Fortschritte in der exakten Behandlung sozialwissenschaftlicher Probleme“ (1936b), „An Exact Theory of Social Relations and Groups“ (1937), „An Exact Theory of Social Groups and Relations“ (1938) und schließlich „On Social Groups and Relations“ (1983). Der Aufsatz von 1983 war übrigens Mengers letzte veröffentlichte Arbeit. Auf die Frage der Entscheidung bei einer Wahl, die von der Wahl anderer abhing, ging Menger nicht ein. (Leonard 1998, 25)[232]

232 Darüber hinaus beschäftigte sich Menger in „A Logic of the Doubtful. An Optative and Imperative Logic“ 1939 kurz mit Grundsätzlichem zu einer Logik des Wünschens und Befehlens. Anders als Ernst Mally, dessen Ansatz in *Grundgesetze des Sollens* (1926) er kritisiert, hält Menger es für nötig,

6.3 Mengers Moralauffassung

6.3.1 Moral 1. und 2. Stufe, Basismoralen

Moral kommt bei Menger explizit auf zwei Stufen vor. Zum einen kommt Moral bzw. kommen Moralen als Normensysteme vor, die Handlungsweisen regeln, die man (aufgrund persönlicher Vorlieben) wählen kann. Solche Normensysteme sind Moralen 1. Stufe. Mit Moralen 2. Stufe sind Normensysteme gemeint, die nicht Verhaltensweisen regeln, sondern den Umgang mit gewählten Normensystemen 1. Stufe, die miteinander nicht verträglich sind. Modelle für Moralen 2. Stufe können nützlich sein, wenn es darum geht, Moralen 1. Stufe zu harmonisieren.

Darüber hinaus bleibt bei Menger die Möglichkeit bestehen, dass den Moralen 1. Stufe noch normativ-evaluative Einstellungen vorgelagert sind, die in der Wahl der Moralen 1. Stufe eine Rolle spielen. Ich nenne diese Basismoralen, ein Ausdruck, der bei Menger nicht vorkommt. Es scheint mir jedoch wichtig, darauf hinzuweisen, da sich daraus Komplikationen ergeben können, denen Menger zu wenig Aufmerksamkeit schenkt. Er befasst sich nicht weiter mit Basismoralen, da sie schon auf der Ebene der Moralen 1. Stufe nur mehr als persönliche Vorlieben auftreten. Für die jeweiligen Anhängerinnen und Anhänger können sie trotzdem viel mehr sein und können insofern auch die Anzahl der akzeptablen Moralen 1. und 2. Stufe stark beschränken. Sie können beispielsweise alle nicht schlichten Systeme ausschließen. Oder alle, die bestimmte Grundnormen nicht als allgemeinverbindlich enthalten. Auf diese Probleme werde ich weiter unten noch einmal zurückkommen, sie seien jedoch schon hier erwähnt. Menger scheint diese Basismoralen, wie ich sie nenne, als eine Art Privatmoralen zu verstehen, denen er aus seinem liberalen Gesellschaftsverständnis heraus keine weitere Beachtung zu schenken hat.

6.3.2 Sinn und Zweck der/einer Moral

Über Moralen 1. und 2. Stufe, die eine Art öffentlicher Moralen darstellen, erfahren wir Näheres. Anwärter für solche Moralen sind unterschiedliche Normensysteme, die das menschliche Zusammenleben gestalten. Sie tun dies insofern, als sie Verhaltensweisen oder den Umgang mit konfligierenden Normensystemen regeln. Als „Anwärter“ bezeichne ich sie vorläufig deshalb, weil die Frage, ob alle Normensysteme für das menschliche Zusammenleben nach Menger „Moral“ genannt werden können, noch offen ist. Gibt hier Menger eine Antwort?

---

eine Optativ- oder Imperativlogik auf einer Modallogik (logic of the doubtful) aufzubauen und einige Ergebnisse der Ökonomie zu berücksichtigen. Für seine Imperativlogik, die eine Befehlslogik ist, interpretiert Menger „p ist befohlen“ als „Wenn nicht p, so wird etwas Unangenehmes geschehen“ (z.B. Strafe). Nach Menger hat Alan Ross Anderson (1956) versucht, die normative Logik auf einem Begriff der Sanktion – jedoch unter Hinzufügung eines Notwendigkeitsoperators – aufzubauen. (Vgl. Morscher 2009, 135. Dort auch zu ähnlichen Überlegungen von Stig Kanger und Herbert G. Bohnert.)

Zuerst will ich nach möglichen inhaltlichen Beschränkungen fragen. Sind bei Menger an Normensysteme inhaltliche Forderungen gestellt, um als „Moral" gelten zu können? Implizit scheint Menger solche zusätzlichen Kriterien anzunehmen, da er Moral von anderen Bereichen unterscheidet. Sinn und Zweck von Moralen scheint letztlich die Befriedigung möglichst vieler persönlicher Vorlieben zu sein und (als Voraussetzung dafür) die Vermeidung von Konflikten, d.h. die Ermöglichung möglichst großer Verträglichkeitsgruppen, wie seine Kritik am Kategorischen Imperativ, die ich gleich darstellen werde, implizit voraussetzt. Explizit macht Menger jedoch keine inhaltlichen Einschränkungen und auch unter dem Erfordernis, möglichst große Verträglichkeitsgruppen (bis hin zu universeller Harmonie) zu ermöglichen, können die Inhalte der Normen der Moralen sehr umfangreich sein. Wie weit sein inhaltliches Verständnis von Moral greift, zeigen nicht zuletzt auch die gewählten Beispiele wie die Einteilung von Gruppen nach höflich/unhöflich. Viele würden dies inhaltlich (und möglicherweise auch aus formalen Gründen) eher dem Bereich der Etikette zuordnen als der Moral. Als weitere Beispiele verwendet er in seinen ethischen Schriften z.B. das Zusammenleben von Weißen und Schwarzen, die Verträglichkeit von autokratischen und unterwürfigen Menschen. Bei allen diesen Beispielen geht es um das menschliche Zusammenleben, aber in sehr unspezifischer Weise. Um inhaltliche Grenzen zu anderen Regelsystemen ist Menger nicht bemüht:

> Ich nun werde, unbekümmert um die verschwommenen Grenzen zwischen Moral einerseits und Recht, Wirtschaftlichkeit, Hygiene usw. andererseits, die ich weder zu verlöschen noch deutlich zu ziehen suchen werde, da beides für meine Zwecke belanglos wäre, möglichst allgemein das menschliche Verhalten und seine Regelung untersuchen. (Menger 1934a [1997, 68])

Wer die Moral von Recht, Wirtschaft und Hygiene zu sehr abgrenze, müsse zumindest akzeptieren, „daß die Ethik die den modernen Menschen am meisten bewegenden Fragen nicht behandelt" (Menger 1934a [1997, 68]). Daran scheint ihm nicht gelegen zu sein, wobei Menger diese Fragen nicht weiter erläutert.

Gibt es Anforderungen formaler Natur, mithin formale Kriterien dafür, welches System der Verhaltensregelung als Moral 1. Stufe gelten kann und welches nicht? Nein. Insbesondere lehnt Menger für Moralen eine Forderung nach Allgemeingültigkeit ab. Die Forderungen müssen nicht für alle, überall und für immer gelten, um als moralische Forderungen gelten zu können. (Menger 1934a [1997, 66]) U.a. ist damit auch für die Moral nicht Schlichtheit zu fordern.[233] Adressatinnen oder Adressaten der jeweiligen Imperative müssen nicht alle sein, nicht für alle die inhaltlich gleichen Normen gelten. Wer deshalb ein Normensystem billigt, billigt nicht notwendigerweise, dass für alle dieselben

233 Angesichts der Vielfalt menschlicher Beziehungen nach Ort und Zeit scheint Menger eine einheitliche Regelung gar nicht wünschenswert. (Menger 1934a [1997, 66])

Norminhalte gelten. Was hier gebilligt wird, ist das Gefordertsein einer Verhaltensweise (wie in einem Imperativ ausgedrückt), nicht aber notwendigerweise die Verbindlichkeit dieser Forderung für alle, d.h. mit der Billigung einer Norm wird nicht zugleich ihre Allgemeingültigkeit gebilligt, auch nicht für alle Mitglieder einer beschränkten moralischen Gruppe. Es ist eine Binnendifferenzierung möglich. Deshalb lehnt Menger auch den Kategorischen Imperativ als formale Grundnorm für Moralen 1. Stufe ab. Geschuldet ist diese Ablehnung aber letztlich der von Menger bevorzugten Umgangsweise mit konfligierenden Normensystemen und seiner liberalen Grundeinstellung. Menger bezeichnet sich selbst als einen „sensiblen Liberalen" (Stadler 1997a, 444).

Wie wichtig Menger der Liberalismus und die Liberale Partei englischer Prägung, die bis zum Ende des 19. Jahrhunderts in Österreich eine einflussreiche politische Kraft darstellte, waren, geht auch daraus hervor, dass er in seiner Autobiografie wiederholt auf den Liberalismus zu sprechen kommt. U.a. führt er ausdrücklich Schlick als einen Liberalen an (Menger 1994, 5) und hebt die wichtige Rolle des Liberalismus für das bemerkenswerte Kulturleben in Wien hervor.[234] Auch das hohe Interesse an intellektuellen Errungenschaften sei dem Liberalismus zu verdanken:

> Less widely known is another feature of the cultural life of Vienna, which was a heritage of the politically defunct liberalism and was cultivated by the Social Democrats – the unusually large proportion of professional und business people interested in intellectual achievement. (Menger 1994, 9)

Da Menger an einem möglichst verträglichen Zusammenleben interessiert ist, ohne den Willen von Individuen zu beugen, kritisiert er auch den Kategorischen Imperativ.

6.3.3 Kritik am Kategorischen Imperativ

Für Menger ist es auch bei moralischen Normen (Imperativen) nicht notwendig, dass sie für das eigene und zugleich für fremdes Verhalten akzeptiert werden. Aus diesem Grunde kritisiert er den Kategorischen Imperativ. Dieser fordert ja – zumindest in einer Standardinterpretation –, dass das eigene Handeln nur Normen folgt, die auch von allen anderen befolgt werden können. Wer den Kategorischen Imperativ befolgt, ist schlicht (Menger 1934a [1997, 174]) und hängt einem uniformen Normensystem an. Der Kategorische Imperativ setze jedoch „viel zu einfache Vorstellungen von den Bedingungen menschlichen Zusammenlebens voraus".[235] Denn wer eine allgemeine Verträglichkeit der

234 Neben künstlerischen Bewegungen geht Menger u.a. auf die Bewegungen um Josef Popper-Lynkeus, Otto Weininger, Karl Kraus, Richard Coudenhove-Calergi und parapsychologische Zirkel ein. Zu einer parapsychologischen Gruppe gehörten für kurze Zeit neben dem Psychiater und Nobelpreisträger Julius Wagner-Jauregg auch Schlick, Hahn und Thirring. (Menger 1994, 12 ff.)

235 Menger in den Mund gelegt in Zelger (1977, 185).

Menschen erreichen will, für den sei der Kategorische Imperativ ja nicht hinreichend. Schlichtheit garantiert zwar Selbstverträglichkeit, aber eben nicht Verträglichkeit. Außerdem sei der Kategorische Imperativ nicht notwendig für Allverträglichkeit. Auch wer nicht schlicht ist, kann, wie wir gesehen haben, durchaus allverträglich sein. Menger urteilt über den Kategorischen Imperativ deshalb:

> Wir sehen also: *Will man allgemeine Verträglichkeit der Menschen erreichen, so ist der kategorische Imperativ keine hinreichende Vorschrift, da ja schlichte Menschen nicht miteinander verträglich sein müssen. Andererseits ist, wenn man bloß gewisse Verhaltensweisen ausschalten will, die sich in größerer Zahl in größere Gemeinschaften nicht einordnen lassen, der kategorische Imperativ keine notwendige Bedingung, da ja ein Mensch, der nicht schlicht ist, darum einer Einordnung in größere Gruppen durchaus nicht unfähig sein muß.* (Menger 1934a [1997, 174])

Damit sagt Menger: Toleranz gegenüber dem Verhalten anderer ermöglicht größere Verträglichkeitsgruppen als Schlichtheit. Menger in den Mund gelegt: „Eine *Einschränkung der Forderung nach Allgemeingültigkeit* halte ich auch für moralische Normen durchaus für vertretbar. Damit verwirft Menger nicht nur Kants Kategorischen Imperativ, sondern jedes Argument in der Ethik, dem Generalisierung als Grundlage dient, wie Thomas Cornides zu Recht bemerkt. (Cornides 1983, 10) Tatsächlich führt Menger in seinem Aufsatz von 1983 die Kritik an Kants Kategorischem Imperativ als erste Motivationsquelle seiner Ausführungen an. (Menger 1983, 13)

Uniforme Normensysteme sind für allgemeine Harmonie also ein Hindernis. Den Kategorischen Imperativ deshalb zu kritisieren, heißt aber damit auch, als Ziel der Moral zu sehen, möglichst große Verträglichkeitsgruppen zu ermöglichen. Im Unterschied zu anderen Ausführungen stellt hier Menger nicht klar, dass diese Kritik nur auf bestimmten Vorlieben seinerseits beruht. Menger wollte jedenfalls die vielfältigen Möglichkeiten sozialer Arrangements darlegen und trat vehement gegen Reinheits- und Ausschließungsgebote auf.

6.3.4 Mengers Konzeption der Moralsprache: Semantischer Nonkognitivismus

An metaethischen Bedeutungstheorien, wie sie für das vorherrschende Verständnis der Ethik des Wiener Kreises grundlegend sind, war Menger nicht sonderlich interessiert. Dennoch lässt sich aus dem im Buch Ausgeführten so manche Ansicht erschließen. So auch in der Frage, welche Bedeutung(en) die Sätze der Moralen 1. Stufe haben.

Moralen 1. Stufe sind nach Menger Systeme von Normen, die er als Imperative interpretiert, wie die von ihm angeführten Beispiele „Du sollst nicht stehlen!“ (Menger 1934a [1997, 123]) oder „Du sollst keinen Raubmord begehen!“ (Menger 1934a [1997, 125 f.]) zeigen. Wobei in weiteren Beispielen ersichtlich wird, dass auf das „sollen“ seinem Verständnis nach getrost verzichtet werden kann. „Du sollst keinen Raubmord begehen!“ besagt nicht mehr als „Begehe keinen Raubmord!“. Menger versteht Normen

also als bedeutungsgleich mit Imperativen, auch wenn diese grammatikalisch nicht in Imperativform auftreten.

Als Imperative seien Normen nach Menger weder wahr noch falsch. Menger geht also von einem engen semantischen Nonkognitivismus in Bezug auf moralische Normen aus. Im Speziellen vertritt er eine Kombination von Expressivismus und Präskriptivismus, und es sind auch in sich differenzierte Systeme zugelassen. Es kann auch ein System akzeptiert werden, das für den einen das Verhalten x vorsieht, für einen anderen y. Das System muss nicht für alle Anhängerinnen und Anhänger dasselbe vorsehen. Menger ist sich mit Carnap in der Ablehnung des Deskriptivismus einig:

> I had already been convinced by Hume and Poincaré that propositions about *what ought to be* could not be inferred from propositions about *what is;* and from this conviction, combined with an empiricist attitude, there is only a small step to Carnap's epistemological view of ethics. But what troubled me was the negativity of this view. (Menger 1994, 181)

Dass Normen weder wahr noch falsch sein können, würde ihrer theoretischen Behandlung nach Menger dennoch keinen Abbruch tun:

> Even after all systems of morality, codes of norms and value judgments have been expelled from the cognitive domain and relegated to the realms of feelings or wishes, does there not remain, I asked myself, *a residue that lends itself to observation as well as to theoretical treatment* – perhaps *from an extensional point of view?* (Menger 1994, 183)

Imperative können, so war Menger überzeugt, logische Beziehungen zueinander eingehen – sie sind also logikfähig – und seien der Behandlung durch logisch-mathematische Verfahren – zumindest mittelbar – durch die Stellungnahme ihnen gegenüber zugänglich. Welche Möglichkeiten Menger hier sah, wurde in seiner Logik der Sitten dargestellt.

Diese sprachphilosophische Position könne nach Menger durchaus praktische Relevanz erhalten, wenn diese ernst genommen würde und dadurch im Privaten und in der Politik nicht mehr so viel leeres Gerede und Heuchelei wie in der Vergangenheit herrschen würden. (Menger 1974, 96 f.)

Deutlich spricht sich Menger dennoch dagegen aus, moralische Normen als sinnlos zu betrachten:

> Denn wehe dem, der Aussagen als sinnlos erklärt! Er gleicht einem Mann, der, um seinen Feind zu vernichten, den er in einem unentrinnbaren Sumpf erblickt, statt seines Weges zu gehen, sich mit gezücktem Dolch in den Sumpf stürzt. (Menger 1934a [1997, 93])

Allgemein lehnt Menger Behauptungen über die Sinnhaftig- und Sinnlosigkeit von Normen, Werturteilen oder auch von Methoden, Verfahren, Schlussweisen, Axiomen und Be-

griffen ab. (Menger 1934a [1997, 93]) Auch in seinen Erinnerungen kommt er auf diese Thematik noch einmal zu sprechen:

> While the circle in 1934 was still indulging in a great deal of ill-defined talk about meaningful and meaningless, I strictly observed my maxim, *Assert or don't assert or say that you will not assert.* In particular, I explicitly stated in the booklet that I would not call any sentence about good or evil *meaningless.* (Menger 1994, 185)

Menger nennt keinen moralischen Satz sinnlos. Aber auch nicht sinnvoll! Selbst am Höhepunkt des Carnap'schen Ausschlusses moralischer und normativ-ethischer Sätze aus dem Bereich des Sinnvollen war dies nicht allgemein geteilte Meinung des Kreises, sofern wir Menger zu jener Zeit noch zum Kreis zählen dürfen. Menger nimmt in dieser Hinsicht eine neutrale Haltung ein.

6.3.5 Moralische Erkenntnis: Fundamentaler Nonkognitivismus und systemimmanenter Kognitivismus

Ist nach Mengers Moralauffassung moralische Erkenntnis möglich? Als eine seiner Hauptabsichten verfolgt Menger in *Moral, Wille und Weltgestaltung,* „in der Moral den Verstand in seine Schranken zu verweisen". An Stelle „vorgeblicher Resultate verstandesmäßiger Überlegungen, die logischer Kritik nicht standhalten", wollte er „die willensmäßige Grundlage [moralischer Normen; A.S.] bloßlegen" (Menger 1934a [1997, 210]).

Hier geht es zunächst darum, auf welcher Grundlage die Imperativsysteme gewählt werden, nicht um deren sprachphilosophische Analyse. Dies kann nach Menger nicht auf der Grundlage von Erkenntnis geschehen. Sich für ein bestimmtes Normensystem zu erklären, sei eine Stellungnahme aufgrund des Gefühls, des Geschmacks oder des Wollens. Eine Wahl zwischen den Ideen und der Gestaltung der Welt zu treffen, sei mithin ein Willkürakt, ein Entschluss. (Menger 1934a [1997, 109 ff.]) Selbst wenn noch so viele oder gar alle übereinstimmten, dürfe dies nicht darüber hinweg täuschen, dass es sich um Geschmacksurteile und Entschlüsse handle:

> Den tiefsten Grund der Stellungnahme bildet nicht eine Einsicht, sondern eine Willensentscheidung; nicht ein Erkennen, sondern ein Wollen. (Menger 1934a [1997, 112])

Die Wahl moralischer Normen fällt für Menger nicht in den Bereich des Kognitiven und der Erkenntnis, obwohl in der Vorbereitung und als Basis einer moralischen Stellungnahme und eines moralischen Entschlusses Erkenntnis durchaus wichtig sei. (Menger 1934a [1997, 109])

Menger vertritt in der Frage der Fundierung eines moralischen Normensystems einen erkenntnistheoretischen fundamentalen Nonkognitivismus, und zwar eine Form des nonkognitivistischen Dezisionismus. Die Wahl eines Normensystems basiert auf einem Wil-

lensentschluss. Unter anderem stellt er dies in Hinblick auf ein Gedankenexperiment mit Siedlern klar:

> But the settlers recognize the ultimately noncognitive character of these decisions as well as the fact that even obedience to the categorical imperative is neither necesssary nor sufficient to achieve universal harmony. (Menger 1994, 187)

Auch bei der Frage nach der Wahl von ökonomischen Systemen geht er darauf ein. In einem Dialog des Buches gibt ihm sein Gesprächspartner zu bedenken,

> daß manche Ökonomen und Ökonomenschulen behaupten, logisch beweisen zu können, daß die maximale Güterversorgung und optimale Güterverteilung und daher die größte Wohlfahrt der Menschheit unter gewissen von ihnen angegebenen Bedingungen eintreten würde. Wie stellst du dich dazu? (Menger 1934a [1997, 108])

Mengers Antwort lautet, es sei keine Frage der Logik, welcher Wirtschaftszustand der bessere sei, sondern in letzter Linie eine Frage des persönlichen Geschmacks. (Menger 1934a [1997, 109])

Dies offenzulegen ist nach Menger nicht seinen individuellen Vorlieben geschuldet. Es entspreche aber seinem Geschmack, „wenn man Entschlüsse nicht verhüllt, sondern für sie als das kämpft, was sie sind“ (Menger 1934a [1997, 208]).

Wenn Cornides feststellt „Morality, according to Menger, is nothing but decisions (Entschlüsse) of the individuals to adhere or not to adhere to certain norms“ (Cornides 1983, 9), so meint dies die nonkognitivistische Grundlegung jeder Moral.

Dieser Dezisionismus muss jedoch von einem Dezisionismus unterschieden werden, nach dem durch einen solchen Entschluss die Allgemeingültigkeit der Normen gesetzt würde. Gültig und somit verbindlich sind die Normen nur für die sie Anerkennenden. Dies trennt Mengers Auffassung auch vom Existenzialismus, in dessen Nähe er sich ansonsten durchaus sieht:

> Nor will the reader find any implicit remnant of Kant’s categorical imperative as may be present in the existentialist thesis that by deciding his or her conduct a person makes decisions for *everyone.* […], they do not prejudice the decisions of others. (Menger 1974, 96)

In der Frage nach der Verbindlichkeit der Normen kann Menger damit immer auf die individuelle Anerkennung verweisen, aber auch nicht auf mehr.

Es ist jedoch fraglich, ob die Ansicht, moralische Äußerungen würden einen Willen ausdrücken, tatsächlich erkenntnistheoretisch so weit trägt, wie Menger annimmt. Dies zieht Josef Maria Bochenski, Theologe und Logiker, der mit dem Eintritt in den Dominikanerorden den Namen „Innocentius“ bekam und von dem einige Schriften deshalb die Initia-

len „I.M." tragen,[236] in Zweifel. Er teilte Menger, den er erst kürzlich kennen gelernt hatte, schriftlich mit, wie er diese ethische Schrift beurteile.[237] In einer ersten Reaktion bedankte er sich für das geistreiche Buch, an dem er trotz seiner von Mengers so sehr verschiedenen philosophischen Voraussetzungen viel Freude gefunden habe. (Bochenski an Menger, 30. Oktober 1934, Menger Papers, Illinois Institute of Technology, Chicago)[238] In einem späteren Brief sendet Bochenski eine differenzierte Kritik. Schwierigkeiten hat Bochenski mit den philosophischen Ausführungen. Als Thomist kann er Mengers ablehnende Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit einer allgemeingültigen Ethik (Moral) nicht unterstützen. Einverstanden erklärt er sich jedoch mit der Ansicht, dass Weltanschauungen nicht „bewiesen werden können". Auch er sei der Ansicht, die letzten Grundlagen einer Weltanschauung bauten auf dem Willen auf und seien eben nur Postulate. Das sehe auch Thomas von Aquin so. Daran würden dann jedoch komplizierte Fragen nach den Entscheidungsgründen anschließen. Am meisten Interesse Bochenskis erweckt jedoch Mengers Bemerkung, für das Volitive würden andere Schlussregeln gelten als für das gewöhnliche „Intellektuelle". Bochenski bittet Menger, doch eine Logik des Volitiven zu entwerfen, da ihn ein System der inneren Beziehungen zwischen den Thesen mehr interessiere als die Beziehungen zwischen Subjekten, die verschiedene Normen anerkennen.

In Mengers Moralverständnis ist damit jedoch nicht ausgeschlossen, dass auf Grundlage der in einem System enthaltenen Normen keine überpersönlich verbindlichen Urteile über die Angemessenheit eines Verhaltens gefällt werden könnten. Das System ist, trotz seiner möglichen Binnendifferenzierung, für alle verbindlich, die ihm zugestimmt haben, und bietet ihnen einen gemeinsamen Beurteilungsmaßstab. Wobei Menger für ein sehr differenziertes System optieren würde. Intersubjektive Urteile relativiert auf ein Normensystem sind für Mengers Auffassung von Moralen jedenfalls kein Problem. Insofern ist auch eine Verständigung und diskursive Auseinandersetzung möglich. Was seiner Ansicht nach nicht möglich ist, ist eine Verankerung außerhalb des individuellen Willens. Wir finden also einen systemimmanenten Kognitivismus.

Menger lehnte in der Mathematik Brouwers Intuitionismus entschieden ab, wie er in „Der Intuitionismus" schon 1930 öffentlich klarstellte. Nicht nur sei der Intuitionismus nicht geeignet, allgemein verbindlich zu entscheiden, welche mathematischen Systeme gültig seien und welche unakzeptabel oder „sinnlos", sondern die Mathematik bestehe nur aus Sätzen erster Ordnung und Transformationsregeln, nicht jedoch aus Sätzen zweiter Ordnung, die festlegten, welche Sätze erster Ordnung gültig seien oder nicht. Die Mathematik müsse hier so weit wie möglich tolerant sein. (Menger 1930) Sie schließe zweierlei Freiheiten ein: zum einen die Freiheit in der Wahl der Axiome und zum anderen die

236 Näheres zu Leben und Werk Bochenskis siehe u.a. Morscher/Neumaier 1990.

237 Einer Einladung ins Mathematische Kolloquium konnte Bochenski nicht nachkommen. (Bochenski an Menger, 28. Oktober 1935, Menger Papers, Illinois Institute of Technology, Chicago)

238 Für die Hilfe bei der Zugänglichmachung dieser Briefe danke ich Robert Leonard herzlich.

Freiheit in der Wahl der logischen Regeln für ihre Transformation. Diese Toleranz nahm Menger nicht nur für Mathematik, Sprache und Logik[239] in Anspruch, sondern auch für Ethik und Moral.

In *Moral, Wille und Weltgestaltung* widerlegt er den Intuitionismus in Ethik und Moral zwar nicht, sondern enthält sich eines Urteils über seine Richtigkeit, doch hält er nicht viel von intuitionistischen Auffassungen. Auf fast satirische Weise, wie er selbst später eingestehen wird (Menger 1994, 184), distanziert er sich beispielsweise von Brentanos ethischem Intuitionismus (Brentano 1889), ohne Brentano namentlich zu nennen:

> Der logischen Rolle der Ideale analog ist die des Wortes „Wert", wenn man auf die Frage „Was ist gut?" antwortet „Gut ist das Liebenswerte (d.h. dasjenige, das zu lieben richtig ist)." Um Konkretes zu erfahren, muß man nämlich offenbar weiterfragen „Was ist liebenswert? Was zu lieben ist richtig?" Erhält man hierauf die Antwort „Das wird durch Intuition erkannt" oder „Das ist evident", so ist der Sachverhalt rein logisch betrachtet folgender: Auf die Frage „Was ist gut?" wird mit Zwischenschaltung der Worte „Wert" und „richtig" in letzter Linie geantwortet „Dies ist evident".
> Völlig analog in seiner logischen Struktur wäre folgender Sachverhalt: Einer fragt „Welche Arzneien sind heilsam?" Ein zweiter antwortet: „Heilsam sind diejenigen Arzneien, die essenswert sind […]". Der erste fragt weiter „Welche Arzneien sind essenswert?" Der zweite antwortet „Das wird durch die Erfahrung festgestellt". Was bei diesem Gespräch auf die Frage „Welche Arzneien sind heilsam?" geantwortet wird, ist also (mit Zwischenschaltung der Worte „essenswert" oder „zweckmäßig") der Satz „Dies wird durch die Erfahrung festgestellt". (Menger 1934a [1997, 83 f.])

Wenn jemand in Bezug auf sich selbst von Wesensschau und Intuition spreche, sei dies dennoch unwiderlegbar. Wenn jemand zu Menger sagt, „Diese Tat ist gut" bedeute etwas Gegenständliches wie der Satz „Diese Wiese ist grün" und was dieser Satz bedeute, erkennen wir durch einen eigenen Sinn, so will Menger diese Aussage nicht bestreiten und ihre Wahrheit leugnen. Er nimmt jedoch für sich in Anspruch, für die Beschreibung seines eigenen Innenlebens die letzte Instanz zu sein, über derartige Fähigkeiten nicht zu verfügen und mit Menschen, die für sich selbst solche Fähigkeiten behaupten, nicht über Ergebnisse, die darauf beruhen, zu diskutieren. (Menger 1934a [1997, 92]) Ebenso unklar wie die Ausführungen Brentanos zur Intuition seien ihm jene Schelers oder Hartmanns erschienen. Die Fragen nach einer wahren bzw. richtigen Moral und wie diese erkannt

239 In „Logical Tolerance in the Vienna Circle" (1979b) erzählt Menger, sein Gedanke logischer Toleranz sei im Zirkel auf wenig Widerhall gestoßen: "Schlick and Waismann at that time refused to take my skepticism seriously; Hahn was not favorably disposed; Carnap, too, at first shook his head; Neurath was not very interested in the question, while Kraft remained silent; […] F. Kaufmann […] was dead set against the idea." (Menger 1979b, 12)

werden könne, die zum Kernbestand traditioneller Ethik zählen, will Menger gar nicht behandeln. Menger enthält sich der Frage, was ungeachtet dessen, was gut genannt wird, gut sei, gänzlich. Wer ihn nun so verstehen würde, er behaupte „Gut ist, was gut genannt wird", habe ihn völlig missverstanden.[240] Alles, was er für seine Arbeit voraussetzt, ist, wie oben festgestellt, lediglich, dass gewisse Verhaltensweisen gut bzw. böse genannt werden. (Menger 1934a [1997, 91]) Menger sagt jedoch nicht ausdrücklich, die Frage nach der richtigen Moral sei eine sinnlose, obgleich unklar bleibt, welchen Sinn diese Frage im Rahmen seines Dezisionismus haben könnte.[241]

Wird bei Menger eine Moral als individuelles Unterfangen gesehen oder setzt sie eine moralische Gemeinschaft im Bildungsprozess voraus? Bei Menger findet sich nicht nur ein methodischer Individualismus, sondern auch ein moralischer Individualismus, insofern er moralische Entscheidungen als individuelle Entscheidungen ansieht. (Obwohl sein Modell auch für gemeinschaftliche Entscheidungen anwendbar wäre.) Individuen entscheiden sich für ein bestimmtes System moralischer Normen 1. Stufe und für Konfliktregelungen 2. Stufe. In dieser Wahl sind die Individuen als frei Wählende gedacht.

6.4 Mengers Ethikverständnis

6.4.1 Mengers Haltung gegenüber normativer Ethik

Viele der herkömmlichen ethischen Themenstellungen lehnte Menger entschieden ab.[242] In einem das Buch eröffnenden fiktiven Brief an einen Freund stellt er unmissverständlich klar, worüber es in diesem Buch nicht gehen wird: Er werde (1) weder das Wesen von Gut und Übel diskutieren, (2) noch eine Begründung moralischer Normen anstreben oder (3) ein bestimmtes Moralsystem als allgemeingültig vorschlagen oder befehlen, (4) auch keine Methoden oder den Gegenstand der Ethik diskutieren.[243] In den Aufgaben (1)–(3) könne die Philosophie nämlich nichts Brauchbares für die Moral leisten. Aufgabe (4) betrachtet er nicht als seine Aufgabe. (Menger 1934a [1997, 65–69])

240 Menger verweist jedoch wiederholt auf existenzialistische Positionen, z.B. in Menger (1994, 96).

241 Entschiedener war hier Mengers Onkel Anton, der von 1874 bis 1899 an der Universität Wien Universitätsprofessor für Zivilprozessrecht war. Er vertrat 1905 in *Neue Sittenlehre* die Ansicht, es gebe keine objektiven Tugenden und Laster, weshalb er eine Begründung des Rechts durch ein Naturrecht ablehnte. Wobei der Kritik Kautskys insofern recht zu geben ist, Menger operiere in dieser Schrift mit zwei Moralbegriffen. Zum einen sei für ihn jede Moral ein Produkt der jeweiligen Machtverhältnisse. Zum anderen würden die gesellschaftlichen Zustände jedoch an einem Ideal der „überlieferten Sittlichkeit" gemessen und moralisch bewertet. Kautsky formulierte dazu sehr treffend: „Die ‚ewigen' Gebote der Sittlichkeit, die er bei der Vordertür hinauswirft, weiß er bei der hinteren wieder hereinzuschmuggeln." (Kautsky 1905/06, 82)

242 Die Verwendung von „ethisch" ist bei Menger jedoch nicht konsequent. Gelegentlich wird der Ausdruck auch für „moralisch" verwendet.

243 Vgl. auch Menger (1994, 184).

Warum er diese Probleme nicht behandeln will, führt Menger näher in Abschnitt II aus, den er „erkenntnistheoretisch-logische Aufzeichnungen über Gut und Böse“ nennt. Neben Ausführungen über die individuelle Moralentwicklung hält er u.a. fest, die Ausdrücke „gut“ und „böse“ würden von unterschiedlichen Menschen und Bevölkerungsgruppen auch verschieden gebraucht. Dies sei nach Menger von der Philosophie hinzunehmen und nicht nach „angemessen“ oder „unangemessen“ zu beurteilen. Zugleich mit den Worten „gut“ und „böse“ lerne ein Kind auch den Gebrauch des Wortes „sollen“, das ebenfalls mehrdeutig bleibe. Zunächst verstehe ein Kind die Worte von Erziehenden „du sollst dies tun“ als Ausdruck des Wunsches der Erziehenden, das entsprechende Verhalten zu zeigen, und einer damit verbundenen Drohung, die Unterlassung werde gegebenenfalls bestraft. Später lerne es noch weitere Gebrauchsweisen des Ausdrucks „sollen“, welcher schließlich mit einigen Äquivokationen behaftet sei:

> „Du sollst“ kann Ausdruck eines Wunsches des Sprechenden oder Wiedergabe des Wunsches eines Dritten sein oder Übereinstimmung des als gesollt Bezeichneten mit einem (eventuell als selbstverständlicher Bezugspunkt angenommenen und gar nicht eigens genannten) System von Normen, vor allem von Rechtsnormen, ausdrücken oder synonym mit „gut“ verwendet werden. (Menger 1934a [1997, 73])

Auch dieses hat die Ethik als Faktum hinzunehmen und nicht autoritativ zu entscheiden.

Ebenso hält Menger den Rückgriff auf Grundnormen (Ideale) als Antwort auf die Frage „Welche Verhaltensweisen sind gut?“ bzw. „Was sollen wir tun?“ für zwecklos und die Suche danach somit auch nicht für eine hilfreiche Aufgabenstellung der Ethik, weder als deskriptives noch als normatives Unternehmen. Bei sämtlichen gebräuchlichen Antworten „was dem Willen der Natur entspricht“, „was gerecht ist“, „was dem Streben nach Vervollkommnung entspricht“, „was die Pflicht befiehlt“ und „wie es dem Wohl von irgendetwas entspricht“ seien letztlich nähere Festsetzungen unumgänglich:

> Sind aber diese Festsetzungen getroffen, dann ist das einzig praktisch Relevante eben das betreffende System von Geboten und Verboten, seine Benennung mit dem Ideal aber spielt lediglich die Rolle einer verbalen Verbrämung. (Menger 1934a [1997, 82])

Auch mit Zwischenschichten speziellerer Normen sei kein deduktives System anzugeben, in dem immer konkretere Normen aus den allgemeineren der vorangehenden Schicht deduzierbar wären. (Menger 1934a [1997, 84 ff.])

Desgleichen hält Menger die Suche nach universellen Normen in bestehenden Moralsystemen für zwecklos:

> Die sogenannten allgemeinen Normen, von welchen man sagt, daß sie den gemeinsamen Ausdruck des Willens und der sittlichen Anschauungen der ganzen Menschheit darstel-

len, diese Sätze enthalten, so sehr sich viele Ethiker um sie bemühen und für sie einsetzen, überhaupt keine konkreten Vorschriften, entsprechen daher überhaupt keinen tatsächlichen Ansichten oder Wünschen irgendeines Menschen oder irgendeiner Menschengruppe, und wenn man sie nicht ausspräche, so wäre das Verhältnis der Menschen genauso geregelt, wie wenn man sie ausspricht, weshalb ich für meine Person sie gar nicht ausspreche. (Menger 1934a [1997, 107])

Nach Menger hat Ethik auch nicht die Aufgabe, ein bestimmtes Moralsystem mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit aufzustellen. Ethik hat nach seinem Verständnis überhaupt keine Werturteile zu fällen, keine Normen zu billigen oder zu missbilligen. Eine normative Ethik kommt für ihn nicht infrage. In der Ethik als einem wissenschaftlichen Unternehmen gehe es nicht um wertende Aussagen, die für ihn nur gefühlsmäßig und eine Frage persönlicher Haltung sein können. (Menger 1934a [1997, 121])

Welche Moralen 1. oder 2. Stufe gewählt werden sollten, dafür will Menger weder einen Rat noch eine Empfehlung abgeben und schon gar keine Vorschriften machen. Ebenso wenig wie seine Haltungen in die Wahl einer Moral 1. Stufe einfließen sollten, geht es in der Schrift darum, welche Regelung der menschlichen Beziehungen seinen Wünschen entspricht. Er betont wiederholt, dass sein Buch keine Werturteile enthält (auch z.B. in Menger 1994, 191). Nur im letzten Kapitel teilt Menger mit, die dort vorgestellte Verfassung mit großen persönlichen Entscheidungsspielräumen treffe seinen persönlichen Geschmack, wie er Jahrzehnte später noch einmal bekräftigt (etwa in Menger 1994, 190).

Ethikerinnen und Ethiker hätten nicht zu werten, sondern zu erkennen. Den Bereich der Erkenntnis in Bezug auf ethische und moralische Fragen hält Menger für sehr begrenzt:

[…], all a moral philosopher can do is to express *his* decisions concerning α and β or A and B, and to tell what in a similar dilemma he himself did or would do or, at any rate, wishes others to believe that he would do. What he says may greatly comfort persons in the dilemma or strongly influence them. With cognitive processes, however, these and all other moral judgments of investigators have nothing to do. (Menger 1974, 97)

Deshalb will er auch auf die Frage, welche Regelung getroffen werden solle, nicht antworten:

Nun aber fragst du, wie eine Regelung erfolgen solle! Als Ethiker muß ich mich darauf beschränken, zu erforschen, wie sie *tatsächlich* erfolgt, und zu untersuchen, wie sie erfolgen *kann,* wobei mein Bemühen natürlich vor allem dahin gehen muß, dich auf Möglichkeiten hinzuweisen, die dir vielleicht entgangen oder nicht voll bewußt geworden sind. Aber was deine Frage betrifft, wie die Regelung erfolgen *solle,* so weißt du, daß ich ganz allgemein die

> Frage, was geschehen soll, entweder als Frage darnach auffasse, was gewissen Normen gemäß sei, oder als Frage, was dem Wunsche des Gefragten oder eines Dritten entspricht. (Menger 1934a [1997, 121])

Der erste Sinn könne bei der Wahl eines Normensystems nicht unterlegt werden, wenn dem nicht schon ein anderes Normensystem vorausgehe. Also bleibt in dieser Frage nur die Wahl aufgrund eines Wunsches. (Menger 1934a [1997, 121 f.]) Gleichzeit wird hier die Möglichkeit offen gelassen, die Frage danach, ob beispielsweise eine bestimmte Handlung geschehen solle im Sinne, ob diese einer gewissen Norm gemäß sei, zu verstehen und sehr wohl objektiv, wenn auch relativ, beantworten zu können.

Ethik als Disziplin einer wissenschaftlichen Philosophie verfügt nach Menger nicht über die notwendigen Instrumentarien bzw. die notwendige Autorität, um (1) das Wesen von Gut und Böse zu bestimmen, (2) moralische Normen zu begründen, (3) ein bestimmtes moralisches System vorzuschlagen oder gar zu befehlen oder (4) irgendwelche Werturteile abzugeben. (Menger 1994, 184) Wer dies von der Ethik erwartet und als ihre zentralen Aufgaben in diesem normativen Unternehmen sieht, für den liegt in Mengers Position eine Gefährdung der Ethik.

6.4.2 Von Menger anerkannte ethische Problemstellungen

Dennoch will Menger, wie seine Logik der Sitten gezeigt hat, es nicht dabei belassen, dass Wissenschaft und Philosophie nur feststellten, was sie alles in Bezug auf moralische Fragen nicht leisten könnten. Er will nicht bei dieser Ablehnung stehen bleiben, sondern im Bereich der Moral Positives beitragen. Ethik habe Tatsachen festzustellen und zu ordnen. (Menger 1934a [1997, 121]) Für die Wissenschaft und wissenschaftliche Philosophie in Bezug auf Moral, also Ethik, hält er demnach für möglich:

1. Feststellung von Tatsachen und erfahrungsgemäßen Regelmäßigkeiten in Moralen (Psychologie, Soziologie, Anthropologie und Biologie der Sitten)
2. Logik der Sitten:
    a. Deontische Logik[244]
    b. Exaktwissenschaftliche Modelle für die moralische Praxis

Wenn sich die Ethik auf diese Aufgaben beschränkt, sei sie ein streng wissenschaftliches Unternehmen. Anliegen von Reformierenden und Moralisierenden und viele der Themenstellungen traditioneller Ethik fänden darin jedoch keinen direkten Platz mehr.

244 Eine Logik der Pflichten in Analogie zu logischen Modalitäten hält er, wie bereits oben erwähnt, für möglich, doch sei dies nicht das, womit er sich hier beschäftigen wollte. (Menger 1934a [1997, 114]). Vgl. hingegen Menger 1939.

> Evaluation-free studies cannot result in norms concerning the organization of groups any more than they can characterize good or just or right decisions of individuals. All they can do in a practical way on *any* level is to point to possibilities some of which may have been overlooked or neglected. It is in this sense that the ideas set forth in this book suggest an alternative to the uniform regulations discussed above. (Menger 1974, 103)

Menger geht jedoch über historische oder ethnografische Beschreibungen hinaus, indem er auch eine theoretische Behandlung normativer Sätze als wissenschaftliche Arbeit sieht. Bestimmte Moralen können nicht nur empirisch, sondern auch theoretisch untersucht werden, jedoch nur in formaler Hinsicht. Die philosophische Behandlung inhaltlicher Ethik ist nur insofern möglich, als logisch-mathematisches Instrumentarium darauf angewandt wird. In dieser Hinsicht kann moralisch neutrale inhaltliche Ethik betrieben werden, insbesondere in konstruktiver Weise, insofern alternative Möglichkeiten aufgezeigt werden.

Menger geht es vor allem darum zu zeigen, wie exaktes Denken in der Ethik auch zu Positivem führen kann, „das logischer Kritik standhält, und durchaus nicht etwa in bloßer Kritik sich erschöpft" (Menger 1934a [1997, 194]).· Sein Beitrag, zu dem er sich als Mathematiker berufen fühlt, liegt auf dem Gebiet der exaktwissenschaftlichen Modelle für die moralische Praxis:

> Might not exact thinking, despite everything, yield *positive* ideas connected with ethical problems or at least be somehow applicable to them? (Menger 1994, 181)

Der Vorwurf, logische Überlegungen seien, soweit es um Moral geht, nicht fruchtbar, scheint ihm nicht berechtigt zu sein. (Menger 1934a [1997, 194]) Von solchen Untersuchungen verspricht sich Menger jedenfalls mehr moralischen Fortschritt als von traditionellen ethischen Untersuchungen:

> And it is hard to envisage progress resulting from ethical studies of the traditional type: from definitions of good and evil or from proofs of the undefinability of these notions; from the intuition of absolute values or from complete skepticism; from metaphysics or from mysticism. Emphasis on pluralistic organizations of society whenever and wherever such regulations are possible is of a different character. (Menger 1974, 108)

So urteilt Popper über Menger in einem Gespräch mit Dahms und Stadler aus dem Jahre 1991 auch:

> Es ist eines der wenigen Bücher, das versucht, vom blöden Gerede in der Ethik wegzukommen. (Stadler 1997a, 544)

Handelt es sich bei *Moral, Wille und Weltgestaltung* aber überhaupt um einen ethischen Beitrag? Oder ist Menger eine klare Themenverfehlung unterlaufen? Es ist, wie Menger in einem Gespräch, das den mathematisch-logischen Aufzeichnungen vorangestellt ist, seinem Gegenüber klagend in den Mund legt, eine „Ethik ohne Gut und Böse, ohne Sittlich und Unsittlich".

> Aber ist damit nicht auch ihr Urteil gesprochen? Sind das nicht ethische Bestrebungen, welche ihren Gegenstand verfehlt haben? Kann man derlei überhaupt Ethik nennen? Gleicht es nicht einer Zoologie, die nicht von Tieren, einer Astronomie, die nicht von Sternen spricht? (Menger 1934a [1997, 95 f.])[245]

Menger antwortet darauf, er lege bei keiner Wissenschaft auf die klare Abgrenzung wert. Wissenschaften würden teils durch die in ihnen verwendeten Wörter, aber auch teils durch historische Zufälle zusammenhängen. Strenge Abgrenzungen hinsichtlich Gegenstand oder Methode seien gänzlich nutzlos. (Menger 1934a [1997, 96])[246] Ihm selbst sei es nicht besonders wichtig, seine Untersuchungen der Ethik zuzuordnen, doch sehe er andererseits keinen Grund, sie aus diesem Gebiet auszuschließen:

> Wenn du es aber unbedingt wünschst, so schließe sie aus und gib ihnen einen eigenen Namen! (Menger 1934a [1997, 97])

Wem es beliebe, der könne sogar den für viele pejorativen Ausdruck „Ethistik" verwenden. (Menger 1934a [1997, 197])[247]

Wenn „ethical position" in einem weiten Sinne verstanden wird, so ist Leonard zuzustimmen:

---

245 Carnap war von dem Buch nicht begeistert. Seine Frau berichtet an Olga Neurath: „von der mengerschen ethik war der carnap nicht sehr begeistert; er sagte, die mathematischen teile wären natürlich sehr gut, aber im ganzen hat der inhalt nichts mit dem titel zu tun und ausserdem ‚was soll mich das?'" (I. Carnap an O. Neurath, 13. Jänner 1935, Rudolf Carnap Collection, ASP RC 029–20–01)

246 Selbst die Grenzen der Verwendung des Wortes „Geometrie" seien schwankend und änderten sich über die Zeit hinweg. (Menger 1934a [1997, 103]) Wobei Menger die Analogien der Geometrie zur Ethik nicht allzu groß scheinen. Am ehesten könnten sich noch jene auf die Geometrie berufen, die die Möglichkeiten und das Vorhandensein verschiedener Normensysteme feststellten. (Menger 1934a [1997, 104])

247 Er wäre für „Soziologistik". Die Theorie sei auch weiter anwendbar, was nicht gegen sie spreche. (Menger 1934a [1997, 198]) Aber: „[…] man könnte ja Gruppen ähnlich den in den vorangehenden Aufzeichnungen gebildeten auch nach unethischen, vor allem nach rein ästhetischen oder nach wirtschaftspolitischen Gesichtspunkten zusammenfassen – letzteres wäre übrigens vielleicht für die Theorie des wirtschaftlichen Handelns gar nicht so nutzlos –, aber z. B. auch nach rein linguistischen Gesichtspunkten." (Menger 1934a [1997, 197 f.])

> The study of ethics should concern only the social structures yielded by combining individuals with different ethical positions, not pronouncements about the intrinsic value of their stances. Menger denaturalizes ethics, retreating to an abstract combinatoric analysis of the consequences of normative choices; any discussion of their value or merit is consigned, like the intuitionist claims in mathematics, to the separate realms of psychology and biography. (Leonard 1998, 22)

Klarerweise ist damit aber sehr wohl die Gefahr verbunden, dass die Grenzen einer Disziplin „Ethik" nicht nur vage, sondern gänzlich offen bleiben. Jeder wissenschaftliche Beitrag, der für ein Zusammenleben unter welcher Norm auch immer von Vorteil sein kann, würde zur Ethik zählen.

6.4.3 Gefährdet eine solche Ethik die Moral?

Gefährdet eine solche Ethik die Moral? Der Brentano-Anhänger Kraus von der Deutschen Universität Prag schrieb in einem Brief an eine Wiener Cousine, die mit Menger bekannt war, das Buch sei falsch und unmoralisch, wie in Kapitel 3 der vorliegenden Untersuchung bereits erwähnt. Diese war so alarmiert, dass sie den Brief und Mengers Buch mit Schlick diskutierte. Wobei sie Schlick nur halb beruhigen konnte, und sie sich deshalb an Max Planck wandte, der ihr schließlich versicherte, das Buch sei weder inkorrekt noch unmoralisch. Erst Planck konnte ihre Bedenken zerstreuen. (Menger 1994, 191)[248]

Mengers Ethik kommt ganz ohne Moral aus. Sie braucht, wie in Siegetsleitner/Leitgeb 2010 näher ausgeführt, weder echte normative Operatoren noch minimale, allgemeinverbindliche Normen. Wie lässt sich unter diesen Voraussetzungen die Kritik jener abwehren, die bestimmte minimale inhaltliche Standards als notwendigen Bestandteil jeder Moral sehen? Was wäre beispielsweise mit einer Gruppe von Kinderschändern und ihren ihre Handlungsweisen tolerierenden Familien: Würde es wirklich hinreichen, diese Gruppe ausreichend von jenen zu separieren, die dies nicht gutheißen? Muss nicht jede Moral (und somit auch jede Ethik) von minimalen Grundnormen ausgehen, die für alle Gruppen verbindlich sind?[249] Auf diesen Einwand gilt es klarzustellen, dass Mengers Theorie nur auf Gruppenzusammenschlüsse aufgrund individueller Willensentscheidungen, sich für oder gegen bestimmte moralische Normen auszusprechen, anzuwenden ist. Wofür Modelle untersucht werden, sind pluralistische Lösungen auf der Basis individueller Entscheidungen.[250] Jene Kinder, denen im Falle von sexueller Gewalt die Sorge gilt, fallen aus dem Anwendungsbereich heraus. Wo nicht frei entscheidende Gruppen-

248 Zu Kraus und seinen Bedenken gegenüber der Ethik im Wiener Kreis siehe auch das Carnap-Kapitel der vorliegenden Untersuchung.

249 Diese Frage wurde von Hannes Leitgeb in unserem gemeinsamen Beitrag Siegetsleitner/Leitgeb 2010 zur Diskussion gestellt.

250 Diesen Pluralismus betont Menger besonders im Nachwort zur englischen Ausgabe.

mitglieder von Handlungen betroffen sind, hat Menger nichts vorzuschlagen. Menschen, die nicht frei entscheiden können, bleiben unberücksichtigt und ausgesetzt, da nicht einmal für minimalen Schutz Platz vorgesehen ist. Menger setzt ein Machtgleichgewicht in der Entscheidungssituation voraus. Ist schon fraglich, wie vollständig sich Gruppen mit unterschiedlichen Normensystemen in der Praxis voneinander trennen lassen, und es an Kontaktstellen ohne die Billigung von gemeinsamen Grundnormen auch jederzeit Potenzial für Konflikt und Eskalation geben wird, so liegt darin eine weitere Beschränkung der Praxistauglichkeit. Dennoch muss hier zweierlei unterschieden werden: Mengers formale Theorie heißt nicht ein bloßes Trennen gut, sondern das Problem bewegt sich außerhalb seines Anwendungsbereiches.

Aber gefährdet Mengers Moral- und Ethikverständnis nicht die Moral auf einer allgemeineren Ebene? Zwar nicht dort, wo es um bestimmte Inhalte geht, jedoch um die Moral als bestimmtes Spiel? Nämlich eines, bei dem moralische Äußerungen wahr oder falsch sein können und nicht nur richtig oder falsch in Relation zu einem bestimmten moralischen Maßstab bzw. einem vorausgesetzten Normensystem. Die Antwort darauf lautet: ja. Dies ist jedoch nur für jene ein Problem, die das, wenn schon nicht für *die* Moral, so doch für *jede* Moral als wesentlich erachten. Der erkenntnistheoretische fundamentale Nonkognitivismus zerstört bestimmte Arten von Moral und mit ihnen einhergehende Forderungen und Verhaltensweisen, jedoch nicht jede Moral.[251]

6.5 Menger und die Angewandte Ethik

Was hat Menger für die moralische Praxis zu bieten? Ethik hat nach Menger für die Moral hilfreich zu sein. Insofern gibt es bei Menger einen Primat der Moral, und er hat für die moralische Praxis durchaus etwas anzubieten. Menger stellt dar, welche pluralistischen Lösungswege – auch in manchen Moralfragen! – möglich wären. Warum sollten moralische Regelungen für alle einheitlich sein? Warum soll keine in vielen Bereichen pluralistische, differenzierte Moral friedlich lebbar sein?

> In wie vielen Fällen sehen wir, daß eine Menschengruppe ein gewisses Verhalten zu beobachten wünscht und zur Erfüllung dieses Wunsches nur in ihrer Gruppe gewisse hierzu dienliche Vorschriften gesetzlich gewährleistet sehen muß, während für sie belanglos wäre, wenn eine andere Gruppe, die andere Absichten hat, sich anders verhielte, da so oftmals diese Verhaltensweisen bei verschiedenen Gruppen einander nicht ausschließen, selbst dann nicht, wenn die Gruppen beisammenleben! (Menger 1934a [1997, 206])

251 Georg Nöbeling, einer der ersten Schüler und engsten Mitarbeiter Mengers, lehnte das Buch entschieden ab. Er wandte ein, formale Methoden wären in sozialen und moralischen Fragen gänzlich unpassend. Die Freundschaft ging über diese Differenzen in die Brüche. (Leonard 1998, 24)

Des Weiteren gibt Menger offen zu, dass er eine persönliche Präferenz für eine möglichst weitreichende Umsetzung solcher Möglichkeiten hegt und andere mit ihm darin übereinstimmen könnten. Wer der Ansicht ist, in der Moral gehe es u.a. um die friedliche Koexistenz oder zumindest eine Aufteilung in Verträglichkeitsgruppen von frei Entscheidenden auf der Basis von Geschmacks- und Willenseinstellungen, kann Mengers Instrumentarium für die Lösung moralischer Probleme heranziehen. Menger hat gezeigt, dass ein friedliches Zusammenleben nicht immer einheitliche Regelungen braucht. Was jemand in seiner Umgebung wolle, müsse ja nicht gleich zum „allgemeinen Menschheitsgesetz" werden, so warnt Menger vor zu einheitlichen Menschheitsbeglückungen. (Menger 1934a [1997, 206])

In Menger 1994 stellt Menger fest, im Leben werde jedoch selten eine Pluralität von Regelungen moralischer und sozialer Probleme angestrebt. Die meisten Bevölkerungen, ob groß oder klein, suchten nach allgemeinen Lösungen und einheitlichen Regelungen für alle Mitglieder. Die primären Methoden dazu seien Diktate und Kompromisse. Mit einheitlichen Regelungen können jedoch viele sozio-moralische Projekte nicht realisiert werden, obwohl es genügend Anhängerinnen oder Anhänger für eine Realisierung gebe. (Menger 1994, 188 f.) Auf die Frage, ob wir überhaupt etwas regeln müssten, gibt Menger zu bedenken, manche Pläne ließen sich ohne Regelung nicht verwirklichen. (Menger 1934a [1997, 206 f.])[252]

Wenn wir unter Angewandter Ethik philosophische Beiträge zu moralischen Fragestellungen verstehen, dann haben wir auch einen Beitrag zur Angewandten Ethik, der angesichts heutiger moralisch komplexer Gesellschaften nicht zuletzt in der Ethik mehr Aufmerksamkeit verdient.

6.6 Zusammenfassung und Schlussbemerkungen

Mengers Beitrag zur Ethik ist für den Logischen Empirismus kein so untypischer. Menger vertritt sowohl einen semantischen als auch einen erkenntnistheoretischen fundamentalen Nonkognitivismus und lehnt eine normative Ethik ab. Insofern steht er Carnaps Ansichten aus der Wiener-Kreis-Periode sehr nahe. Menger hält moralische Sätze jedoch schon in Wien für logikfähig und will nicht von deren Sinnlosigkeit sprechen. Mengers Auffassungen decken sich zudem nicht mit der Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik, insofern er an inhaltlicher Moral interessiert ist, wenngleich nur hinsichtlich formaler Hilfsmittel. Mengers Hauptanliegen sind nicht philosophische Ausführungen über Moral allgemein, sondern er will etwas zu deren Praxis beitragen; nur eben Anderes, als

252 Menger konnte auch persönlich sehr gut mit einer komplexen Ordnung umgehen. Seymour Kass berichtet von dem Durcheinander auf Mengers Schreibtisch, in dem er sich jedoch gut zurechtfand. (Kass 1996, 561)

die traditionelle Moralphilosophie anzubieten hatte. Moralische Probleme stellen sich für ihn nicht in der Philosophie, sondern im Leben. Sein Verhältnis zur Moral deshalb als ein distanziertes zu betrachten, wäre völlig verfehlt.

Menger eröffnet ein Repertoire für moralisches Denken im Plural und mit Binnendifferenzierungen. Ebenso wenig, wie er – im Gegensatz zu Wittgenstein, Waismann und dem Wiener Carnap – von *der* Logik oder *der* Sprache sprechen will, gibt es für ihn *die* Moral.[253] Ein gutes Leben für alle ist eben nicht mit demselben guten Leben für alle gleichzusetzen. Auf der Basis verschiedener individueller Wege gibt es viele verschiedene Wege einer Regelung des Zusammenlebens. Dies anerkennend gibt es nicht nur die eine richtige Inszenierung, die sich „*die* Moral" nennen darf.

Eine wissenschaftlich einwandfreie Aufgabe der Ethik kann darin liegen, Möglichkeiten einer pluralistischen und differenzierten Moral zu untersuchen. Dieser Art von Ethik dient Mengers logisch-mathematische Theorie. Die theoretischen Erkenntnisse selbst sind wertfrei, doch können sie praktische Entscheidungen auf moralischem Terrain beeinflussen. *Moral, Wille und Weltgestaltung* bietet kein moralisches Wissen, sondern Wissen, das im Rahmen wissenschaftlicher Ethik für die Moral erarbeitet wird. Mengers logischer Beitrag ist für Ethik und Moral gedacht, und zwar als Erkenntnis *ohne,* aber *für* die Moral oder im Sinne Mengers: Moralen.

Menger selbst sah sich mit diesem Beitrag durchaus als Unterstützer des Wiener Kreises:

> Despite all these reservations with regard to the unity of science, I felt that the externalization of value judgments supported the general ideas of the Circle – certainly of the Circle as conceived by Schlick. (Menger 1974, 112)

Bevor ich mich Schlicks Moral- und Ethikauffassung zuwenden werde, gilt es jene Neuraths und Franks zu untersuchen.

253 Dem Unternehmen „Einheitswissenschaft" stand Menger wie Kraft, Schlick und Waismann reserviert gegenüber: "Apart from a general aversion to monistic schemes, I feared that for the sake of a methodological monism some at least potentially useful procedures might be neglected or even discarded." (Menger 1974, 111 f.)

7. Otto Neurath: Moral auf der Grundlage gemeinsam beschlossener humanistischer Lebensgrundsätze und Ethik in der Einheitswissenschaft

7.1 Einleitung

Otto Neurath (1882–1945) gehört mit Carnap und Schlick zum führenden Dreigestirn des Wiener Kreises. Er war neben seinen Beiträgen als Theoretiker der große Aktivist und Organisator, wie ihm auch Carnap in einem Brief kurz vor Neuraths Tod noch einmal anerkennend attestierte:

> Your temper and way of acting is different from most of us; it is more energetic, active, driving, aggressive. Consequently, it has fallen to you to be the driving force in our movement and all its various activities. We all are grateful and appreciative for this; we all realize where our train would still be stuck if we hadn't had the big locomotive. (Carnap in seinem letzten Brief an Neurath, 23. August 1945, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 223)[254]

Neurath war jemand, der auch äußerlich durch seine Größe und sein lautes Organ auffiel. (Geier 1992, 17)[255] Angeblich aufgrund dieser Lautstärke lud Schlick Neurath nie zu sich nach Hause ein:

> Ich kann doch nicht einen Mann mit einer so lauten Stimme bei mir sehen; hier spielt man Mozart und unterhält sich nachher leise. Was soll da so ein Mann mit einer so lauten Stimme? (Schlick laut dem Gespräch mit Neider 1977, 25)

254 Neuraths Nachlass ist, wie in der Einleitung erwähnt, Teil des *Vienna Circle Archivs,* das sich in Haarlem in der Nähe von Amsterdam befindet. Die Inventarnummern folgen dem Inventarverzeichnis des wissenschaftlichen Nachlasses von Moritz Schlick und Otto Neurath, das Reinhard Fabian 2007 erstellte. Es ist abrufbar unter: http://viennacirclefoundation.nl/VCArchive.pdf

255 Neurath selbst stellte sich gern als Elefant dar und verwendete entsprechende Zeichnungen als persönliche Signatur in Briefen. Die Betonung seiner direkten Art und Tatkraft fasste Neurath später als zwiespältig auf: "But now I am beginning to think, that the traditional story of me as a wild man with some friendly grunt is very incomplete and rather a kind of 'rationalization', which enables people to humiliate me, instead of taking me into their circle of friendship and contacts. And here is the point: apparently I am far away from 'Bonzentum'. And I should guess, that people, who have something of that, of 'snobishness' etc have some aversion, when seeing how I cannot go on with that." (Neurath an Carnap, 22. September 1945, 2, nicht abgeschickt, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 223)

Das Verhältnis zwischen Neurath und Schlick war ein gespanntes, was zumeist ihrem unterschiedlichen Temperament zugeschrieben wird. Neurath selbst sah die Ursache hierfür jedoch vielmehr in Schlicks mangelndem Respekt ihm gegenüber. Schlick habe ihn nie als Gleichen anerkannt, sondern ihn in der Haltung eines „Bonzen" wie einen Schuljungen herabgewürdigt und gedemütigt. (Neurath an Carnap, 22. September 1945, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 223)[256]

> I am for peaceful contacts. *But I am not prepared to swallow humiliation.* Really not. (Neurath an Carnap, 28. September 1945, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 223)

Nur als treibende Kraft zu gelten, empfand er als eine weitere Demütigung:

> […] I think that I, to a certain extent, am one of the pillars of this movement, not only its "promoter" as people sometimes like to treat me. (Neurath an Carnap, 22. September 1945, 6, nicht abgeschickt, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 223)

Neurath war wie Hahn und Frank bereits Mitglied im Ersten Wiener Kreis, der sich nicht nur auf Formal- und Naturwissenschaftler beschränkte,[257] sondern beispielsweise auch katholische Theologen umfasste. Entgegen dem Bild auf natur- und formalwissenschaftliche Interessen beschränkter Wissenschaftler gab es

> [d]iscussions about the Old and New Testament, the Jewish Talmud, St. Augustine, and the medieval schoolmen […]. Otto Neurath even enrolled for one year in the Divinity School of the University in order to get an adequate picture of Catholic philosophy, and won an award for the best paper on moral theology. (Frank 1949, 2)

Neuraths Interessen und Aktivitäten waren auch später äußerst breit gestreut. Er interessierte sich wie die meisten des Kreises für Physik, Mathematik und Logik. Darüber hin-

256 Neurath war aus Gründen, auf die ich weiter unten eingehen werde, eine universitäre Karriere versagt, und er führte in einem sehr ausführlichen Schreiben an Carnap, das er wenige Monate vor seinem Tod aufsetzte, die Tatsache, dass seine Beiträge von namhaften Kollegen zwar inhaltlich, aber ohne seinen Namen zu nennen, gewürdigt würden, auf seine mangelnde gesellschaftliche Stellung zurück: "[…] the feeling, that people would behave differently, when I where a 'Bonze', a 'professor' etc." (Neurath an Carnap, 22. September 1945, 5, nicht abgeschickt, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 223) Auch Carnap machte er diesen Vorwurf: "The same is on your own case. The non-quoting me belongs to the humiliating things in many cases. The not regarding a person as sufficiently important, that his remarks have to be taken seriously. One may use them, but why quote them." (Neurath an Carnap, 24. September 1945, 2, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 223)

257 Da für den Ersten Wiener Kreis kaum Namen genannt werden, bleibt unklar, ob auch Frauen daran teilgenommen haben.

aus und nicht zuletzt forschte er auf den Gebieten der Wirtschaftswissenschaften, Soziologie, Alten Geschichte sowie der politischen Theorie, deutschen Literaturgeschichte, der Architektur[258] und angewandten Grafik. William M. Johnston nennt ihn in *Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte* sogar „eines der am meisten vernachlässigten Genies des 20. Jahrhunderts" (Johnston 1974, 201) Die immense Breite der Forschungsgebiete wirkte auf Neuraths wissenschaftstheoretische Arbeit ein. Neurath folgte Carnap in vielem nicht und passt beispielsweise durch seinen wissenschaftlichen Holismus nicht zu Quines angeblichen Dogmen des Logischen Empirismus. Neurath nahm in der Wissenschaftstheorie sogar viele Kritikpunkte vorweg, die später gegen die Wissenschaftstheorie des Wiener Kreises vorgebracht wurden. (Uebel 1991b, 4 u. 6)

Neurath begann in Wien zunächst Mathematik und Naturwissenschaften zu studieren, weil dies seinem früh verstorbenen Vater, Wilhelm Neurath, ein Anliegen gewesen war. (Neurath P. 1994, 23)[259] Die Interessen des Sohnes verlagerten sich jedoch alsbald in Richtung Sozialwissenschaften, sodass Otto Neurath schließlich in Wien und Berlin vor allem Nationalökonomie, Geschichte und Philosophie studierte. Seine nationalökonomische Dissertation über antikes Wirtschaftsdenken legte er 1906 in Berlin vor.[260] Er war auf Anraten Ferdinand Tönnies', den er 1903 bei einer Tagung in Salzburg getroffen hatte, nach Berlin gegangen, um dort die Geschichte der Antike mit Wirtschaft zu verbinden. (Neurath P. 1994, 23)[261] Zurück in Wien lehrte er von 1907 bis 1914 politische Ökonomie an der Neuen Wiener Handelsakademie, bevor er zunächst an die Ostfront zum Kriegsdienst einberufen und im Anschluss daran an eine auf sein Betreiben hin eingerichtete Abteilung für Kriegswirtschaft im Kriegsministerium in Wien versetzt wurde. Ebenfalls noch während des Krie-

---

258 Siehe hierzu Vossoughian 2008.

259 Wilhelm Neurath, jüdisch-liberaler Nationalökonom und Sozialphilosoph, war als Professor für Nationalökonomie an der Hochschule für Bodenkultur tätig. Er starb bereits 1901, als Otto Neurath das Gymnasium noch nicht abgeschlossen hatte. Da Otto Neuraths Mutter nur eine geringe Pension erhielt, musste dieser von da an weitgehend selbst für seinen Unterhalt sorgen. Besonders die Studienzeit in Berlin war schwierig, und Neurath wurde hungerkrank, wovon er sich mit finanzieller Unterstützung eines Freundes in der Schweiz erholen musste. (Neurath P. 1994, 22 ff.)

260 Der Titel lautete *Zur Anschauung der Antike über Handel, Gewerbe und Landwirtschaft.* Sie erschien in zwei Teilen in den *Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik,* in den Jahrgängen 1906 und 1907. Auf dem gleichen Gebiet erschien 1909 seine *Antike Wirtschaftsgeschichte.* Neurath war eine historische Sichtweise und Anknüpfung wichtig. In seinen wirtschaftswissenschaftlichen Studien wollte er historischen und theoretischen Gesichtspunkten gleichermaßen gerecht werden. Auch für den Wiener Kreis führte er eine Reihe geistiger Väter an, und sein Enzyklopädie-Projekt stellte er als Fortführung der französischen Enzyklopädie dar. Zeitgleich mit der Dissertation bereitete Neurath seine literarisch-kritische Neuherausgabe des 1838 unter dem Pseudonym „Marlow" erschienenen, tatsächlich von Ludwig Hermann Wolfram verfassten, *Faust* vor. Neurath schrieb eine 500 Seiten umfassende Einführung über das Leben des Autors. Die Veröffentlichung erfolgte 1906. (Neurath P. 1994, 15; siehe auch Meissl 1982)

261 Neurath blieb viele Jahre lang mit Tönnies und seiner Familie befreundet. (Neurath P. 1994, 24)

ges wurde er Direktor des Deutschen Kriegswirtschaftsmuseums in Leipzig, weshalb er jeweils zwei Wochen in Wien und zwei in Leipzig verbrachte. (Neurath P. 1994, 34 ff.)[262]

Im Jahre 1917 habilitierte sich Neurath in Heidelberg auf dem Gebiet der politischen Ökonomie über Kriegswirtschaftslehre, mit der er sich bereits vor dem Ersten Weltkrieg (z.B. Neurath 1913c) beschäftigt hatte. An Webers Institut für Soziologie erhielt er eine Privatdozentur, ohne jedoch dort jemals zu lehren.

Nach dem Ersten Weltkrieg wurde Neurath, seit 1918 Mitglied der *Sozialdemokratischen Arbeiterpartei*,[263] Leiter des Zentralwirtschaftsamtes der Münchner Räterepublik. Aufgrund dieser Tätigkeit – wenngleich „nominell wegen Nichtausübung bzw. wegen unentschuldigten Fernbleibens vom Universitätsbetrieb" – wurde ihm schließlich seine venia legendi aberkannt (Neurath P. 1994, 36 f.), und er wurde wegen Beihilfe zum Hochverrat vierzig Tage lang inhaftiert. Nach Intervention Otto Bauers in seiner Funktion als Österreichischer Staatssekretär für Äußeres wurde Neurath nach Österreich abgeschoben.

Da eine akademische Karriere nun nicht mehr möglich war, konzentrierte sich Neurath auf außeruniversitäre Projekte: Er engagierte sich im Siedlungs- und Kleingartenwesen (1920–1925) und gründete das Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseum, das für soziale Aufklärung sorgen sollte.[264] In diesem Zusammenhang entwickelte er mit anderen die Wiener Methode der Bildstatistik, die er später als ISOTYPE (International System of Typographic Picture Education)[265] in den Niederlanden und schließlich in Großbritannien fortführen wird.[266] Die „Reihen von kleinen Manderln" und weitere Grafiken sind heute für die Darstellung von Zusammenhängen gemeinhin bekannt.

Damit ging jedoch kein Rückzug Neuraths aus wissenschaftlichen, politischen und kulturellen Debatten einher. So sprach sich Neurath 1921 im *Anti-Spengler* (Neurath 1921c)

---

262 In dieselbe Zeit fallen seine Erfindungen einer Drahtseilbahn und einer Zieleinrichtung für Flugzeuge. (Neurath P. 1994, 37)

263 Nach Angaben seines Freundes Lackenbacher hätten Neurath die Erfahrungen des Krieges zum Sozialisten gemacht. (Neurath P. 1994, 41)

264 Hier stand er in enger Verbindung mit der Architektin Margarete Schütte-Lihotzky. Heute ist das Museum in Wien, Vogelsanggasse 36, untergebracht.

265 Diese Methode der Visualisierung stellt verschiedene Qualitäten durch verschiedene Symbole dar und verschiedene Quantitäten durch die Anzahl dieser Symbole (ausführlich dazu Stadler 1982b). In diesem Zusammenhang kam es auch zu einer Zusammenarbeit mit Otto Glöckel. (Stadler 1991, 259 u. 262) Beispiele finden sich in Neurath 1939. Informationen zu dieser Darstellungsmethode siehe auch unter: http://www.isotyperevisited.org

266 Stebbing, die nach Neuraths Flucht nach England alle Hebel in Bewegung setzen wird, um ihn aus der Internierung als „feindlicher Ausländer" auf der Isle of Man frei zu bekommen, wird auch als Präsidentin des Instituts in England fungieren und im Organisationskomitee der Kongresse für Einheit der Wissenschaft vertreten sein. Zu ihren Arbeiten bemerkt Neurath: „Es ist kein Zufall, daß L. Susan Stebbing einerseits ein Buch geschrieben hat, das die äußerst metaphysischen Spekulationen moderner Physiker kritisiert, andererseits ihr *Thinking to some Purpose* und ihr *Ideals and Illusions.*" (Neurath 1941a [1981b, 906])

vehement gegen die spekulative Geschichtsphilosophie Oswald Spenglers aus und engagierte sich u.a. als Vortragender an der Arbeiterhochschule im Bildungswesen der sozialdemokratischen Partei. Wie schon im Kapitel über moralisches und politisches Engagement angesprochen, publizierte Neurath wie Hahn in der sozialdemokratischen Monatsschrift *Der Kampf* und war vielfältig politisch tätig, wenngleich stets als politischer Außenseiter:

> Zum Teil wohl aus seiner eigenen Abneigung gegen direkte politische Betätigung – zu sehr fühlte er sich immer noch, wie zuvor in München, mehr zum Gesellschaftstechniker denn zum eigentlichen politischen Funktionär berufen – zum Teil wohl auch, weil die Partei seinen Vorstellungen von der Neugestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft mit beträchtlicher Skepsis gegenüberstand. Er war nie gewählter öffentlicher Mandatar der Partei oder auch nur Kandidat für ein öffentliches Amt und bekleidete auch nie irgendwelche Funktionen innerhalb der Partei selbst. (Neurath P. 1994, 75)

In diese Zeit fallen auch Neuraths Teilnahme am Wiener Kreis, Vorträge am *Bauhaus* in Dessau und in den 1920er-Jahren eine Reihe kurzer Geschichten mit Betrachtungen über das Leben, die u.a. mit „La-Se-Fe" gezeichnet waren.[267]

1934 drohte Neurath die Verhaftung. Er floh von Moskau, wo er sich gerade im Rahmen seiner Arbeiten an Bildstatistik aufhielt, nach Den Haag. Dort entwickelte er sein Bildstatistik-Projekt weiter und organisierte die Unity-of-Science-Bewegung. In Planung war unter anderem die *Internationale Enzyklopädie der Einheit der Wissenschaft.* (Zu beidem siehe Abschnitt 7.3.4.1 unten.)[268] Vier Tage nach der Invasion der Deutschen Wehrmacht in Holland musste Neurath erneut fliehen. Dieses Mal entkam er auf einem kleinen Rettungsboot nach England.[269] Dort widmete er sich abermals dem Bildstatistik-Projekt und der Einheitswissenschaft in Form der *International Encyclopedia of Unified Science.* Beide Projekte verlieren mit dem unvermittelten Tod Neuraths im Dezember 1945 ihre treibende Kraft. (Vgl. u.a. Geier 1992, 17ff.)[270]

---

267 Siehe Neurath P. (1994, 82f.). Eine Geschichte heißt „Das kleine Gespräch von den Tugenden" und enthält folgende Ausführungen: „Glücklich sind die, welche lieben dürfen, glücklich sind die, welche geliebt werden; glücklich sind die, welche einen finden, mit dem sie gütig sein wollen, glücklich sind die, welche einen Freund finden, der sie lockt, ihm gutes zu tun; wohl denen, welche durch unablässiges Bemühen allem entflohen, was sie ungütig macht, und die alles aufsuchten, was sie milde und froh, gütig und heiter, liebend und glücklich macht. [...] Wo ihr nicht gültig [sic! Von Neurath in ‚gütig' verbessert] sein könnt, dort ist nicht eure Stadt." (Neurath [La-Se-Fe] 1922)

268 Olga Neurath-Hahn stirbt 1937 an einer Nierenoperation.

269 Zusammen mit Marie Reidemeister, die Neurath nach der Flucht heiraten wird.

270 Kurz vor seinem Tod wurde Neurath noch als Berater für einen Stadtteil in Bilston beigezogen, in der die menschlichen und gesellschaftlichen Bedürfnisse der Bewohnerinnen und Bewohner besonders berücksichtigt werden sollten. Auf Anregung Neuraths wurden u.a. die Wohnungen für alte Menschen nicht in eigene Wohnblöcke abgesondert, sondern unter Berücksichtigung ihrer besonderen

Neurath gab für die Außenwahrnehmung des Wiener Kreises – sowohl in Wien als auch in der internationalen philosophischen Gemeinschaft – lange Zeit den Ton an und stellte den Kreis in den Kontext spätaufklärerischer Kultur und Politik im Wien der 1920er- und frühen 1930er-Jahre. Eine besondere Rolle spielte in dieser Einbettung der *Verein Ernst Mach.*[271] Das politische Engagement, das sich keineswegs auf Neurath beschränkte, wurde seit den späten 1970er-Jahren vor allem durch eine Neurath-Renaissance wieder entdeckt, nachdem 30 Jahre zuvor bei den ehemaligen Mitgliedern entweder ein Rückzug in logische und wissenschaftstheoretische Fragen stattgefunden hatte oder die Charakterisierung des Kreises auf diesen Bereich eingeschränkt worden war.

Neurath gab dem Wiener Kreis nicht nur organisatorische, sondern auch inhaltliche Impulse. Deshalb gilt er auch für eine philosophische Untersuchung zu Recht als einer der Brennpunkte des Wiener Kreises, der, so Franz Kreuzer, mehr als Ellipsoid mit vielen Brennpunkten denn als Kreis zu sehen sei. (Kreuzer 1982, 2)

Massiv trat Neurath im Kreis als Anti-Metaphysiker auf. In den frühen Diskussionen des *Tractatus* wandte Neurath ständig ein, hier werde reine Metaphysik erörtert. Schlick, den dies störte, schlug vor, er solle einfach nur mehr „M!“ rufen. Neurath machte (nach Hempels Erinnerung) daraufhin zur weiteren Verbesserung folgenden Vorschlag:

> Ich glaube, es würde uns allen Zeit sparen, wenn ich jedesmal „Non-M!“ sagte, wenn hier einmal keine Metaphysik getrieben wird. (Neurath laut Hempel 1981, 207)

Neurath hielt Schlick schlicht in vielen Fällen für nicht aufgeklärt genug.[272] Mit dieser „aufklärerischen Militanz“ machte Neurath auch vor sich selbst nicht halt. (Uebel 2000, xiii)

Bedürfnisse als Erdgeschosswohnungen über die ganze Stadt verteilt. Neurath trug hierbei den inoffiziellen Titel „Consulting Sociologist of Human Happiness“. (Neurath P. 1994, 93) In Großbritannien beschäftigte sich Neurath zudem eingehend mit den Ursachen des Nationalsozialismus und der Frage, wie eine Erziehung nach dem Fall des Nationalsozialismus in Deutschland (einschließlich Österreichs) aussehen sollte. Neurath erklärte in seinen Überlegungen den Nationalsozialismus durch eine spezielle deutsche Geistestradition, die er „das deutsche Klima“ nannte. Auf dieser hätten die Nationalsozialistinnen und -sozialisten aufbauen können. Diese späten politischen und pädagogischen Beiträge Neuraths wurden jüngst in Sandner 2011 untersucht.

271 Vgl. dazu die Einleitung der vorliegenden Untersuchung.

272 In „Radikaler Physikalismus und ‚wirkliche Welt‘“ (1934/35) äußert sich Neurath despektierlich: „Wenn Schlick fast im Sinne des west-östlichen Diwans das ‚Verbrennen‘ und ‚Erkennen‘ wie ein ‚Stirb und werde‘ mit den Worten preist: ‚Diese Augenblicke der Erfüllung und des Verbrennens sind das Wesentliche. Von ihnen geht alles Licht der Erkenntnis aus. Und dies Licht ist es eigentlich, nach dessen Ursprung der Philosoph fragt, wenn er das Fundament allen Wissens sucht‘, so möchte ich ganz schlicht erklären: Man mag solche Lyrik schätzen, aber wer – übrigens in Übereinstimmung mit vielen anderen Ausführungen Schlicks – im Dienste der Wissenschaft radikalen Physikalismus vertritt, wird *keinen Anspruch darauf erheben, in diesem Sinne ein Philosoph zu sein.*“ (Neurath

Auch wenn Neurath keinen akademischen Abschluss in Philosophie hatte, so betont Uebel, bildete die Philosophie doch das Zentrum seiner Aktivitäten. (Uebel 1991b, 8) Dem ist insofern zuzustimmen, als damit nicht Philosophie im Sinne einer Beschränkung auf Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie gemeint ist, sondern im Sinne grundlegender Reflexionen auf verschiedenen Gebieten, welche Neurath zudem auf der Grundlage einer klaren moralischen Haltung betrieb. Uebel selbst erläutert, es gebe in diesen thematisch vielfältigen Beiträgen ein gemeinsames Thema, nämlich das Ziel, die sozialen und ökonomischen Lebensbedingungen der Menschheit zu verbessern. Als Begründung, warum dieses einigende Band philosophisch relevant sei, sagt Uebel:

> It is Neurath's view of the role which knowledge plays in the project of emancipation and the nature of his contribution to the understanding of the concept of knowledge itself. (Uebel 1991b, 8)

Dieses Ziel ist jedoch nicht nur indirekt – über den Umweg der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie –, sondern auch direkt von philosophischer Bedeutung, wo darüber als moralische Zielsetzung reflektiert wird. Nicht nur eine theoretische Behandlung der Grundlagen der Wissenschaften ist philosophisch, sondern auch jener der Nationalökonomie, des Sozialismus oder der Moral.[273] Neurath hat hierzu nicht geschwiegen.

Stadler ist einer der wenigen, die ausdrücklich erwähnen, dass Neurath Beiträge zur Ethik leistete. (Stadler 1991, 256) Auch Rutte 1986 nennt unter den wichtigsten Schriften zur Wert- und Moralphilosophie, die von Vertretern bzw. Nahestehenden des Wiener Kreises verfasst wurden, zwei Werke Neuraths: *Lebensgestaltung und Klassenkampf* (1928) und „Soziologie im Physikalismus“ (1931/32). Es liegen darüber hinaus u.a. frühere ethische Beiträge vor, die zu vernachlässigen ein falsches Bild von Neuraths diesbezüglichem Denken ergäbe, weshalb sie in diesem Kapitel Berücksichtigung finden werden. Wobei, dies sei vorausgeschickt, Neuraths Auseinandersetzung mit Ethik und Moral oft implizit und nebenbei erfolgte und es auch in dieser Thematik um „eine gewisse Systematisierung kontrapunktischer Gelegenheitsarbeiten“ (Uebel 2000, x) geht, und dies verstreut in einem Werk, das sich kaum überblicken lässt.[274] Den Anspruch, jede Äußerung Neuraths zu diesem Themenfeld heranzuziehen, kann dieses Kapitel aus diesem Grunde nicht erfüllen.

Neurath legt seine Auffassung von Moral und Ethik in seinen Schriften sowohl vor als auch während der Wiener-Kreis-Periode dennoch durchaus dar. Ich werde zeigen, dass

---

1934/35 [1981b, 623]) Neurath verdächtigt auch Schlicks Konstatierungen in der Protokollsatzdebatte des Metaphysischen, weil Schlick sie als „absolut festen, unerschütterlichen Berührungspunkt von Erkenntnis und Wirklichkeit“ beschreibt. (Neurath 1934/35 [1981a, 614])

273 Der Beitrag von Hofmann-Grüneberg 1992 ist leider von der verengten Sicht auf Erkenntnistheorie getragen.

274 Neuraths Opus umfasst gut zwei Dutzend Bücher, gut zwei Dutzend größere Broschüren, mehrere Hundert Artikel und weitere sonstige Veröffentlichungen. (Neurath P. 1994, 14)

diese nicht nur den normativen Bezugsrahmen seiner außerwissenschaftlichen Tätigkeit, sondern auch seiner wissenschaftlichen Tätigkeit in Ökonomie und Bildstatistik sowie dem Projekt Einheitswissenschaft bildet. Wenn Neider sich an Neurath als den Aktivisten erinnert:

> Bei ihm war das Wissen und das Denken immer nur ein Hilfsmittel zum eigentlichen Tun, das für ihn ja doch à la longue die Revolution war. (Gespräch mit Neider 1977, 21)

so blieb dies nicht ohne Folgen für Neuraths Moral- und Ethikverständnis. Neuraths Verständnis als Aktivist führte nicht nur dazu, dass der Wiener Kreis –Neurath prägte auch diesen Namen – in Philosophie, Wissenschaft und Wiener Gesellschaft bekannter wurde, als es wohl ohne ihn der Fall gewesen wäre, sondern bestimmte auch sein Verständnis von Ethik und Moral. Wie im übrigen Werk werden sich aber auch hier mehr programmatische Thesen und provozierende Anregungen finden als präzise Formulierungen und detaillierte Begründungen.[275]

7.2 Neuraths Konzeption von Moral und Ethik vor der Wiener-Kreis-Periode: beglückende Verwaltungswirtschaft

Auch bei Neurath bildet eine aufgeklärte, humanistische Moral, die auf die Wissenschaft als wertvolles Mittel zur Verwirklichung der Ziele setzt, den Rahmen seines außerwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Wirkens. Es sei erfüllbare Aufgabe der Menschen, das Leben der Menschen zu verbessern. Überirdische, prinzipiell unerkennbare Wesen und Lebensabschnitte hätten hierbei keine Rolle zu spielen (damit auch keine Theologie und Metaphysik). Hingegen wird auf die Wissenschaft als wertvolles Mittel zur Verbesserung des menschlichen Lebens vertraut. Diese moralische Auffassung dient Neurath nicht nur als persönliche Motivation, sondern auch als Vorgabe für Inhalt und Methode sowohl in seinen ökonomischen und bildstatistischen als auch in seinen philosophischen Beiträgen. Dies war bereits lange, bevor sich der Wiener Kreis bildete, so.

Neuraths erster Vortrag in der *Gesellschaft für Philosophie der Universität Wien,* die damals Jodl leitete, war einem ethischen Thema gewidmet: „Der Krieg und die Moralprinzipien“, 5. März 1908. Der Vortrag ist leider nicht erhalten. (Uebel 2000, 141) Es dürfte sich um erste Überlegungen zu einer von Neurath in Ausarbeitung befindlichen Habilitationsschrift zu eben diesem Thema gehandelt haben, von der er Tönnies mehrmals schriftlich berichtet. Neurath plante damals, an der Philosophischen Fakultät zu habilitieren, vermutlich unter Betreuung von Jodl, der ihn beriet. (Neurath an Tönnies, 27. August 1908, Nachlass Ferdinand Tönnies, Signatur Cb 54.56:538–540, Schleswig-Holsteinische Landesbib-

275 Zu diesen Stärken und Schwächen Neuraths vgl. Geier 1992, 17.

liothek Kiel)[276] Näheres über die geplante Arbeit schildert Neurath in einem Brief aus dem Jahre 1909. Einzelne Kapitel sollten von Mittel und Zweck, Toleranz und Autorität handeln. Beispielsweise wollte er auf die Frage eingehen, wie ein vernünftiger Staatsmann mit Nationalitätskonflikten umgehen solle, wie sie damals in Wien aufgeflammt waren. Neurath schwebte eine Lösung analog zu religiöser Toleranz vor. Entscheidend war für Neuraths Herangehensweise, dass für ihn Politik als ein Teil der Moral galt:

> Wenn jemand mit unserer Staatsordnung unzufrieden oder zufrieden ist, so gehört das in seine Moral hinein. (Neurath an Tönnies, 1909, Nachlass Ferdinand Tönnies, Signatur Cb 54.56:538–540, Schleswig-Holsteinische Landesbibliothek Kiel)

Moralische Überlegungen sollten sich nicht auf Verfehlungen wie Stehlen und Töten beschränken, denn Moral (Neurath: Ethik) und die Gesamtlebensordnung gehörten zusammen:[277]

> Die grossen Fragen der Zeit, die Organisation unserer Wirtschaft, die Politik werden gar nicht mehr genügend ethisch gewürdigt, man behandelt dies alles gewissermassen als gegeben und wenn darüber Reflexionen angestellt werden, so immer überaus schüchtern. Dass die Ethik das gesamte Gebiet der Lebensordnung ihrer Betrachtung zu unterwerfen habe, geht ganz verloren. (Neurath an Tönnies, Juli/August 1909, Nachlass Ferdinand Tönnies, Signatur Cb 54.56:538–540, Schleswig-Holsteinische Landesbibliothek Kiel)

Die Idee einer Gesamtlebensordnung würde sich am ehesten noch bei den Sozialisten (und den Christlich-Sozialen) finden:

> Bei den Sozialisten sieht man es noch am ehesten, dass die Lebensordnung ein ganzes [sic!] ist, in dem Ethik, Sitte, Recht, Politik nur zufällig Abgrenzungen bilden, die tatsächlichen Erscheinungen sind wichtig, nicht ob etwas zufällig gesetzlich fixiert ist order [sic!] *nur*

---

276 Neurath hatte Jodl bereits in seinem Lebenslauf, der der Doktorarbeit beigefügt war, erwähnt. (Uebel 2000, 310) Soweit bekannt, war Neurath jedoch nie Mitglied in der *Ethischen Gesellschaft,* obwohl auch sein Mentor Tönnies in der deutschen *Gesellschaft für Ethische Kultur* wirkte. Insbesondere diese Mitgliedschaft und seine Solidarisierung mit den Arbeitern beim „Großen Hafenarbeiterstreik" 1896/97 in Hamburg führten dazu, dass Tönnies erst 1913 mit 58 Jahren „ordentlicher Professor" wurde. Mit Hitlers Machtantritt 1933 wurde er aufgrund seiner Warnungen vor dem Nationalsozialismus ohne Bezüge aus dem universitären Dienst entlassen und erhielt faktisch Schreibverbot. Am 9. April 1936 verstarb Tönnies verarmt in Kiel.

277 Neurath fühlte sich von Kant abgestoßen, angezogen von Mill, Guyau, Bentham und Fouillé. (Neurath an Tönnies, 1909, Nachlass Ferdinand Tönnies, Signatur Cb 54.56:538–540, Schleswig-Holsteinische Landesbibliothek Kiel)

durch die Moral geboten ist. (Neurath an Tönnies, Juli/August 1909, Nachlass Ferdinand Tönnies, Signatur Cb 54.56:538–540, Schleswig-Holsteinische Landesbibliothek Kiel)

Neurath war in der Folgezeit jedoch mit anderen Arbeiten und Unterricht zu belastet, um die Arbeit voranzutreiben. Zumal er sich den Weg in die Nationalökonomie und zu einer Berufung nach Deutschland offenhalten wollte, wie er Tönnies gesteht:

Daher liegt mir daran, dass ich noch vor meiner Habilitation als Nationalökonom und Sozialwissenzchaftler [sic!] gelte, um nicht als reiner Philosoph und Ethiker rubriziert zu werden. (Neurath an Tönnies, Dezember 1909, Nachlass Ferdinand Tönnies, Signatur Cb 54.56:538–540, Schleswig-Holsteinische Landesbibliothek Kiel)

Die Arbeit wurde nie vollendet, die Entwürfe sind nicht erhalten. Ob darin Neurath wertend Stellung genommen hätte, muss unbeantwortet bleiben. Neurath erwähnt die Schrift noch 1910/11. Dann stirbt seine Frau Anna Schapire-Neurath.[278] Neurath hat sich um seinen Sohn zu kümmern und ist beruflich anderweitig beschäftigt. 1914 stirbt Jodl. Diese philosophische Habilschrift wird sodann auch im Briefwechsel mit Tönnies nicht mehr thematisiert. Der Bezug von Neuraths Arbeiten zur Moral tritt in den Hintergrund, bleibt dort jedoch als Rahmen seiner Beiträge zu gesellschaftlichen, insbesondere ökonomischen Ordnungen, wirksam.

Schon früh entwickelte Neurath ein Konzept der zentralen Verwaltungswirtschaft. Er tat dies lange vor dem Ersten Weltkrieg und zunächst auch ohne marxistische Vorzeichen. (Nemeth 1990, 76) Von 1907 bis 1914 war er an der Neuen Wiener Handelsakademie als Lehrer für Volkswirtschaft tätig. In dieser Zeit schrieb er seine ersten größeren nationalökonomischen Arbeiten, wie beispielsweise „Zur Theorie der Sozialwissenschaften" (1910) und „Nationalökonomie und Wertlehre, eine systematische Untersuchung" (1911). Mit seiner Frau stellte er zudem ein zweibändiges *Lesebuch der Volkswirtschaftslehre* (1910) zusammen. Auch erste Arbeiten über Kriegswirtschaftslehre entstanden (siehe unten).

Das Anliegen dahinter und die inhaltliche Ausrichtung übernahm Neurath hierbei vor allem von zwei Wissenschaftlern: zum einen von seinem Vater, Wilhelm Neurath

278 Anna Schapire-Neurath (1877–1911) hatte in Wien, Berlin und Bern Germanistik, Philosophie und Nationalökonomie studiert. Sie war eine engagierte Feministin und veröffentlichte eine Reihe von Artikeln in der Zeitschrift *Neues Frauenleben.* Im Jahr 1908 erschien ihr Buch *Die Frau und die Sozialpolitik.* Mit ihr veröffentlichte Neurath auch eine vom Autor selbst autorisierte deutsche Übersetzung von Francis Galtons *Genie und Vererbung* (1910). Schapire-Neurath starb kurz nach der Geburt des gemeinsamen Kindes Paul. Im Jahr darauf ehelichte Neurath die Mathematikerin Olga Hahn (eine Schwester Hans Hahns), die im 23. Lebensjahr erblindet war. Zu Galtons Buch siehe Meissl (1982, 113 f.). Mit Olga Hahn hatte O. Neurath vor der Eheschließung die Aufsätze „Zum Dualismus in der Logik" (1909a), „Zur Axiomatik des logischen Gebietskalküls" (1909b) und „Über die Koeffizienten einer logischen Gleichung und ihre Beziehung zur Lehre von den Schlüssen" (1910) verfasst. Zu O. Hahn siehe auch Korotin 1997.

(z.B. Neurath W. 1880 und 1892), zum anderen vom Sozialreformer Josef Popper-Lynkeus. Popper-Lynkeus ging es wie Mach um eine systematische Verbindung zwischen politischer Ökonomie, Werttheorie, Entscheidungstheorie und einer Theorie der Lebensbedingungen, wie ich in Kapitel 4 der vorliegenden Untersuchung bereits darlegte. In einem kleinen Beitrag für die Zeitschrift *Neues Frauenleben* äußerte sich Neurath 1918 positiv über Popper-Lynkeus, diesen „Eiferer für Güte und Glück", dem es als wichtigste Aufgabe erschien, „das Dasein des einzelnen zu sichern, jedem, und sei er der unbedeutendste Mensch, seinen Anteil am Glück zu wahren". Popper-Lynkeus hätte erkannt, wie das Glück von den institutionellen Rahmenbedingungen abhinge, und er habe zu zeigen versucht, wie „man eine glückhaftere Lebensordnung schaffen könnte". (Neurath 1918b [1981a, 133–135]) Darin trat er als klares Vorbild Neuraths auf. Wilhelm Neurath war wie Popper-Lynkeus in der „Sozialen Frage" äußerst engagiert und übte wie dieser am bestehenden Wirtschaftssystem heftige Kritik:

> Woher stammt, und warum besteht das Elend, woher die Armuth der Masse neben der Fülle und dem Reichthume der Wenigen in der Gesellschaft? Warum ist dem Einen von dem Augenblicke an, in welchem er das Licht des Tages zum ersten Male erschaut, das Leben ein Weg des Entbehrens, des Jammers und der Plage, während dem Anderen die Bahn zu Genuß, zu Glanz und Würden schon geebnet ist, bevor er noch wollen und streben gelernt? Warum sind Plage und Genuß, Arbeit und Erwerb so ungleich an die Glieder des Volkes vertheilt, daß man beinahe sagen könnte, es sei um so größer, je geringer die Arbeit, und daß am traurigsten das Los Derjenigen sei, die sich am meisten im Dienste des Ganzen mühen und plagen? (Neurath W. 1880, 27; zit. n. Neurath P. 1994, 22)

Der Sohn Otto Neuraths, der Soziologe Paul Neurath, sieht in seinem Großvater mit gutem Grund einen für seine Zeit ungewöhnlich aufgeschlossenen und eigenwilligen Liberalen mit ungewöhnlich progressiven Ideen zur Lösung der „Sozialen Frage". (Neurath P. 1994, 21) Otto Neurath war sich des Einflusses seines Vaters durchaus bewusst:

> Aufgewachsen in der Gedankenwelt meines Vaters, war ich von früher Jugend an von der Anschauung erfüllt, daß die überlieferte Wirtschaftsordnung mit ihren Krisen, ihrem Elend *grundsätzlich* außerstande sei, die Menschen zu beglücken. (Neurath 1919b, VII)

Während des Ersten Weltkrieges hatte er nun auch persönlich die Erfahrung gemacht, wie die Aufhebung der Marktwirtschaft zugunsten einer zentralen Planwirtschaft die Versorgung der Bevölkerung steigern kann. (Nemeth 1990, 77) Doch bereits 1913 hatte Neurath angenommen, die Wirtschaft würde während des Krieges effizienter arbeiten, weil zu dieser Zeit die Steuerung nicht über den Markt, sondern über zentrale Planung geschehe. (Neurath 1913c) Neurath hielt diese Planwirtschaft danach auch für Friedenszeiten für besser und entwarf den Plan einer Sozialisierung:

> Ist es so unverständlich, wenn immer mehr Menschen die Frage aufwerfen, ob man nicht in ähnlicher Weise *Friedensziele* erstreben könne, wie man so lange *Kriegsziele* erstrebt habe? Ist es so unverständlich, wenn die Menschen nun ungeduldig an die Pforte der Zukunft pochen und fragen, ob der Jammer, den sie früher gekannt, weiter dauern müsse, ob nicht die großen Generale und Politiker des Kampfes um das menschliche Glück unter Mißachtung überlieferter Formen, unter Umstellung der Industrien neue Lebensordnungen heraufführen könnten? (Neurath 1919c, 230)

Neurath trat nun für eine „Verwaltungswirtschaft" ein. In dieser Verwaltungswirtschaft ist nicht das Profitstreben individueller Unternehmerinnen oder Unternehmer für die Produktion und Verteilung der Güter (insbesondere von Nahrung, Kleidung und Wohnung) bestimmend, sondern die Erhöhung der Glückssumme für alle Menschen. (Neurath P. 1994, 40) Letztlich ist sein Wirtschaftsprogramm damit moralisch begründet, wenn die Erhöhung der Glückssumme für alle Menschen als moralisches Ziel betrachtet wird. Auch der zunehmende Bezug zum Marxismus wird an dieser Rahmensetzung nichts ändern. (Siehe Abschnitt 7.3.2 unten)

Es gibt in diesem Wirtschaftskonzept kein zentrales Tauschmittel mehr, sondern eine komplexe Gesamtorganisation. Privatunternehmen sind möglich, solange sie die Produktion der zentralen Kontrolle unterwerfen. (Nemeth 1990, 80) Die Marktwirtschaft (bei Neurath „Verkehrswirtschaft") sei hingegen obsolet.[279]

Da die Menschen sich an schwerwiegende Maßnahmen ohnehin gewöhnt hätten, wäre die Nachkriegszeit das geeignete Umfeld, diese grundlegende Änderung der Wirtschaftsordnung anzugehen:

> Das Konstruieren wirtschaftlicher Möglichkeiten, wie es gelegentlich ein Fourier, Cabet, Popper-Lynkeus, Atlanticus, Wilhelm Neurath, Hertzka, Franz Oppenheimer usw. versuchten, ist heute an der Tagesordnung; die Utopie ist gesellschaftsfähig geworden. (Neurath 1917a; zit. n. Nemeth 1994, 107 f.)

Nachdem Neurath bis 1919 nur ein theoretisches Leben geführt hatte, wollte er nun ein Mensch der Tat werden, wie er 1919 im Geleitwort zur Sammlung seiner eigenen Aufsätze *Durch die Kriegswirtschaft zur Naturalwirtschaft*[280] offiziell ankündigt:

> Allem politischen Leben abhold, beschäftigte ich mich rein betrachtend mit dem Möglichen und Zukünftigen, ohne selbst handelnd einzugreifen.

Wenig später heißt es:

279 Damit machte Neurath sich in den Wirtschaftswissenschaften zum Außenseiter.
280 Bei der Naturalwirtschaft handelt es sich um eine Wirtschaft, die auf Geld verzichtet.

> Das Zaudern und Schwanken der zum Handeln Berufenen, der Rat meiner Freunde und manche Zufälle veranlaßten mich, endlich nach langem Bedenken das Leben der Beschaulichkeit abzuschließen und das der Tat zu beginnen, um eine beglückende Verwaltungswirtschaft heraufführen zu helfen. (Neurath 1919b, VII)

In der Münchner Räterepublik bekam Neurath als Präsident des Zentralwirtschaftsamtes die Gelegenheit, seine wirtschaftlichen Vorstellungen zu verwirklichen. Diese politische Ordnung scheiterte jedoch bald und wird Neurath nach kurzer Haftzeit zurück nach Wien bringen. Dazu jedoch weiter unten.[281]

Neurath tritt für eine Verwaltungswirtschaft mit sozialistischer Verteilung ein:

> das heißt: einer Verteilung, welche nach *allgemein gültigen Grundsätzen* unter Berücksichtigung *persönlicher Leistungen* und *persönlicher Eigentümlichkeiten,* wie Alter, Geschlecht und Gesundheitszustand usw. erfolgt, aber keine Gruppenvorrechte, keine Vorrechte der Geburt, des Standes, des Erbrechtes usw. kennt. (Neurath 1919d [1919a, 209])

Die Ökonomie ist für Neurath nicht auf Marktwirtschaft beschränkt, sondern ihr Gegenstand ist, wie bei Aristoteles, mit dessen Ansichten sich Neurath bereits in seiner Dissertation beschäftigte, der Reichtum. Reichtum kann für Neurath nicht in Geldeinheiten erfasst werden. Reichtum sei vielmehr der „Inbegriff von Lust und Unlust […], den wir bei einem Individuum oder einer Individuengruppe antreffen" (Neurath 1913b [1981a, 69]). Diesen Grundgedanken formulierte Neurath nicht zuletzt 1911 in „Nationalökonomie und Wertlehre, eine systematische Untersuchung":

> Unter Reichtum wollen wir den Inbegriff von Lust und Unlust verstehen, den wir bei Individuen und Individuengruppen antreffen. Der Ausdruck Lust hat den Vorteil, nach unserem Sprachgebrauch komplizierte und primitive Tatbestände gleichzeitig zu umfassen.
> (Neurath 1911 [1998a, 471])

Auch in „Das Problem des Lustmaximums" hieß es ein Jahr später:

> Seitdem die englischen Utilitaristen den Begriff „Lustmaximum einer menschlichen Gesellschaft" populär gemacht haben, ist dieser Begriff in der Wissenschaft nie mehr ganz aus der Mode gekommen. Die Erörterungen über das Lustmaximum haben besonders auf dem Gebiete der Rechts- und Moralphilosophie Früchte getragen. […]
> Die Nationalökonomie hingegen hat von dieser Seite her wenig Anregung erfahren, obzwar man gerade hier einen kräftigen Einfluß erwarten sollte. Was wäre naheliegender, als

281 In Wien versuchte er in der Baugilde die Trennung von Produktion und Konsumation aufzuheben. Schon 1923 waren seine Erwartungen gedämpft. (Hofmann 1982, 146)

> bestimmte Institutionen, wie Geldwirtschaft und Naturalwirtschaft, freie Konkurrenz und Merkantilismus, daraufhin zu untersuchen, ob sie unter gegebenen Umständen das Glückmaximum realisieren können, oder nicht. (Neurath 1912 [1981a, 47])[282]

Äußerungen dazu würde man gewöhnlich nur „als Eröffnungs- oder Schlussfanfare" antreffen, „während der eigentliche Kern der Untersuchung sich auf Preise, Güterbewegung, Bevölkerungsfragen bezieht, nicht aber auf die Lustmenge, welche erzeugt wird" (Neurath 1912 [1981a, 47]).[283] Neurath schiebt das Lustmaximum als Zweck der Ökonomie nicht in periphere Bemerkungen ab, sondern rückt es ins Zentrum ökonomischer Überlegungen.

Neurath setzt sich aber schon in den erwähnten Werken „Nationalökonomie und Wertlehre" (1911) und insbesondere auch in „Das Problem des Lustmaximums" (1912) mit der Schwierigkeit auseinander, Lust bzw. Glück zu messen und/oder zu vergleichen. Die Zielsetzung der Nationalökonomie, etwas über die Lust bzw. das Glück der Menschen auszusagen, stellt Neurath hingegen nicht infrage. Aufgrund der Schwierigkeiten des Erfassens, Messens und Vergleichens von Lust sucht er jedoch nach gangbaren Auswegen. Bereits 1913 schlägt er vor, anstatt der Lust die Lustursachen statistisch zu erfassen:

> Da sich der statistischen Erfassung der Sensationen [Lust und Unlust; A. S.] große Schwierigkeiten in den Weg stellen, muß man die *Statistik der Sensationenursachen* als Surrogat verwenden. (Neurath 1913c [1998b, 216])

Diese Ursachen sieht Neurath in Nahrung, Kleidung, Wohnung usw., und damit in jenem, was er in den Folgejahren mit dem Begriff „Lebenslage" zusammenfassen wird. (Siehe Abschnitt 7.3.4.2 unten)

Das Ziel einer Sozialisierung der Wirtschaft war für Neurath von Anfang seiner ökonomischen Studien an, die Lustsumme der Menschheit zu vergrößern. Seine ökonomischen Studien dienen einem moralischen Zweck, nämlich der Maximierung der menschlichen Lustsumme, des menschlichen Glücks. Selbst vor dem Ausdruck „Menschenwürde" schreckt Neurath nicht zurück:

> [...] der volle Sozialismus strebt die unmittelbare Herrschaft des Volkes über die Wirtschaft nicht nur als ein Mittel an, um die sozialistische Wirtschaftsplastik zu verwirklichen, sondern auch als Selbstzweck im Interesse wahrer Menschenwürde. (Neurath 1920b [1994, 207])

So Neurath im Buch *Vollsozialisierung,* das 1920 im Verlag Diederichs erschien. Ebenso äußert sich Neurath im selben Jahr in *Bayrische Sozialisierungserfahrungen:*

---

282 Es handelt sich hierbei um einen Vortrag vor der *Philosophischen Gesellschaft der Universität Wien,* der in derem Jahrbuch veröffentlicht wurde.

283 Zu dem, was Neurath hier aus der Spieltheorie alles vorweggenommen hat, siehe Köhler (1982, 109).

> So wie man die Volkswirtschaft durch ein Hindenburgprogramm dem Kriege dienstbar machen konnte, müßte man sie auch dem Glück aller dienstbar machen können. (Neurath 1920a [1994, 214])

Aber geht mit dieser Zielsetzung ökonomischer Studien nicht die Umformung der Nationalökonomie in eine moralische (in der Sprache Neuraths: ethische) Wissenschaft einher? Nein, stellt Neurath schon früh klar. Die Nationalökonomie befasse sich nämlich nicht damit festzustellen, was Reichtum sei – also der Definition von Lust oder Glück –, sondern damit, wie eine Organisation auf die Reichtumsgröße wirke. Insofern könne der Reichtum Gegenstand einer wissenschaftlichen Disziplin sein, ohne dass dies mit Zwecken, Zielen und Sollen zu tun hätte. Durch eine „Ethisierung" (auch bei Neurath unter Anführungszeichen) könne der Bereich der Fragen enger gezogen werden, an ihnen selbst werde aber nichts geändert. Die Ethisierung komme – ganz im Einklang mit Webers Forderung nach Wertfreiheit der Wissenschaften – nur in der Auswahl der Fragen zum Tragen:

> Ob man nun die sittlichen Bewertungen als Lust und Unlust in Rechnung zieht oder gegebene Einrichtungen, die Lust und Unlust erzeugen, einer sittlichen Bewertung unterzieht, der wissenschaftliche Charakter der Nationalökonomie wird dadurch in keiner Weise beeinträchtigt; sie wird dadurch ebensowenig „ethisiert", wie die Chemie „hygienisiert" wird, wenn man die hygienische Bewertung bestimmter chemischer Verbindungen festzustellen sich bemüht. (Neurath 1913b [1981a, 70])

Als Wissenschaft habe sich die Nationalökonomie auf Aussagen zu Zweck-Mittel-Relationen zu beschränken.[284] Dass die Definitionsfrage und mit ihr die Zielbestimmung dadurch nicht verschwindet, sondern der Wissenschaft vorgelagert und in ihr als unproblematisch vorausgesetzt wird, kümmert Neurath wenig. Als Theoretiker geht es ihm nicht darum, normative Aussagen zu machen. Schon 1910 teilte er in „Zur Theorie der Sozialwissenschaften", einem Rezensionsaufsatz zu Wundts *Logik,* mit:

> Meint ein Theoretiker, die freie Konkurrenz sollte eingeführt werden, so beruht dies auf Deduktionen, deren Resultat der Satz ist: „Diese Form der Preisbildung bringt allen den größten Nutzen", was zweifellos eine wissenschaftlich völlig einwandfreie Behauptung ist. Über die Gegenwart würde dieser Theoretiker bemerken, daß sie eben nicht das Maximum liefe-

284 Neurath war in jener Zeit in Diskussionsforen des *Vereins für Sozialpolitik* aktiv, in dem ein Werturteilsstreit tobte. Die jungen – stellvertretend für sie Weber – und mit ihnen Neurath wandten sich gegen den Paternalismus der Gründergeneration. (Uebel 2000, 301 f.) Neurath distanziert sich jedoch von Weber, wo dieser vom „Geist" der Zeitalter als bewegender Kraft im Sozialen spricht und für eine „verstehende Soziologie" eintritt. (Neurath 1931 [1981a, 461 ff.])

> re. Ich möchte darauf hinweisen, daß der Gegensatz von „sein" und „sollen", der heute sehr beliebt ist, ohne einen klaren Sinn gebraucht zu werden pflegt. Da gewöhnlich daran, daß ein Nationalökonom vom Sollen spricht, ein Vorwurf verknüpft wird, sei mit ein paar Worten auf diese Frage hingewiesen.
> Say gehörte wohl mit zu den ersten, welche mit Emphase verkündeten, die Wissenschaft habe seit Adam Smith überaus gewonnen, da sie nicht mehr Befehle gebe, sondern Aussagen über den Zusammenhang der Dinge mache. (Neurath 1910 [1981a, 40 f.])

Ebenso dort:

> Die großen Begründer der Nationalökonomie haben immer wieder geforscht, wie Armut und Reichtum mit der Güterverschiebung zusammenhängen, ob nicht vielleicht in der Regel, die wir beim Güterverkehr befolgen, die Ursache liege, daß so viel Unlust da ist, und nicht etwa im tatsächlichen Mangel. Sie haben so als Aufgabe ihrer Disziplin erkannt, *ein System von Relationen daraufhin zu untersuchen, inwieweit es Lust und Unlust erzeuge.* Es war eine regelmäßige Frage: *Wie hängen Armut, d. h. Unlust, und Reichtum, d. h. Lust, mit der Art und Weise der Güterverschiebung zusammen?* (Neurath 1910 [1981a, 43])[285]

Die Ökonominnen und Ökonomen haben hier dennoch nicht moralisch oder politisch zu werten, sondern lediglich die Zusammenhänge zu untersuchen. Seine Rolle als wissenschaftlicher Ökonom sah Neurath darin, möglichst viele mögliche Ordnungen zu erdenken. Die Auswahl hätte dann die Politik zu treffen. Aber auch die Umsetzung sah er dahingehend als „politisch neutral" an, als sie von der politischen Machtorganisation unabhängig sei.[286]

Trägt Neuraths Vorstellung von einer zentral geplanten Verwaltungswirtschaft aber nicht autoritäre Züge? Nein, so ist Nemeth beizupflichten. Neurath ging es um eine Neuordnung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse. Er wollte Ordnung als gemachte sichtbar machen. (Nemeth 1994, 113) Insofern stellte er sich gegen das Dogmatische, das eine bestimmte Ordnung als unveränderbar vorstellte. Der Möglichkeitssinn war hierbei besonders wichtig. Neurath benützte in diesem Zusammenhang deshalb den Ausdruck „Utopie":

> Weit sinnvoller ist es wohl, alle Lebensordnungen, die nur in Gedanken und Bildern, nicht aber in der Wirklichkeit vorhanden sind, als Utopien zu bezeichnen, das Wort Utopie jedoch nicht dazu zu verwenden, etwas über ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit auszusagen.

285 Neurath reiht sich gerne in die Tradition von u. a. Aristoteles, Becher, Quesnay, Steuart, Smith, Ricardo, Mill, Marx, C. Menger, W. Neurath und Pareto ein. (Neurath 1917b [1981a, 128])

286 Helene und Otto Bauer fanden dies politisch naiv. Siehe dazu Hofmann 1982, 140 ff.

> Utopien wären so den Konstruktionen der Ingenieure an die Seite zu stellen, man könnte sie mit vollem Recht als *gesellschaftstechnische Konstruktionen* bezeichnen. (Neurath 1919b, 228)[287]

Normativer Rahmen für die Auswahl seiner ökonomischen Untersuchungen war für Neurath unmissverständlich eine humanistische, sozial-eudämonistische Moral, die ihren Zweck in der Maximierung der menschlichen Lust bzw. ihres Glücks sieht, auch wenn dieser Rahmen der Nationalökonomie vorgegeben ist. Für Neurath ist die Ökonomie jedenfalls ein wertvolles wissenschaftliches Mittel, um die moralische Zielsetzung der Lebensverbesserung für Menschen zu erreichen. Die Wissenschaft ist hierbei ein Instrument für ein moralisches Unternehmen, auch wenn Neurath selbst es nicht in allen Schaffensphasen so nennen würde, denn zeitweise ist „Moral" für ihn auf eine Lebenspraxis beschränkt, die lediglich an der Motivation von Individuen ansetzt und nicht bei der Gestaltung von Institutionen. Zeitweise wird er sogar nur bei göttlichen Geboten von „Moral" sprechen. In seinen früheren Werken zeigt sich sein Moralbegriff jedoch noch als ein weiterer.

Auch wenn Neurath nach seiner Rückkehr nach Wien Anfang der 1920er-Jahre eine universitäre Karriere in der Nationalökonomie verwehrt war, verfasste er weiterhin ökonomische Schriften, in denen er seinem generellen Ansatz treu blieb. So hielt er auch 1935 in *Was bedeutet rationale Wirtschaftsbetrachtung?* fest, er wolle nicht aus Nicht-Imperativen Imperative wie „Vermehre das Glück der Menschheit" ableiten, da dies logisch unmöglich sei. Die Termini „Glück" und Wohlstand" könne man jedoch wissenschaftlich korrekt verwenden, und Korrelationen zwischen Wirtschaftsordnung und Wohlstand ließen sich korrekt formulieren. (Neurath 1935, 11) Ethik und vor allem Moral blieben auch in der Wiener-Kreis-Periode bestimmend. Sowohl die außerwissenschaftlichen als auch die wissenschaftlichen Tätigkeiten werden für Neurath Teil eines moralischen Unternehmens bleiben.

287 „Utopien können die verschiedensten Ziele verfolgen, sie können außermenschlichen Idealen dienen, der Größe Gottes, der Größe der Nation und ihrer Herrschaft, sie können aber auch darauf ausgehen, eine Welt zu schildern, in welcher die Menschen mit all ihren Fehlern und Gebresten so glücklich zu leben vermögen, als es eben die natürlichen Grundlagen, Land und Meer, Rohstoffe und Klima, Menschenzahl und Erfindungsgeist, Bildung und Arbeitswille gestatten. Ob man nun dies Streben nach Glück, nach Seligkeit, nach Freude preist, ob man es für niedrig und gemein erklärt, jedenfalls läßt sich das Glück als Wirkung gesellschaftlicher Einrichtungen durchaus wissenschaftlich behandeln. Und gerade die Utopien der nächsten Jahre dürften der Entwicklung einer umfassenden *Glückslehre* durchaus förderlich sein." (Neurath 1919c, 230) In *Lebensgestaltung und Klassenkampf* wird Neurath 1928 ausdrücken, welchen Vorteil die Kenntnis alternativer Verhältnisse für die praktische Umgestaltung habe: *„Die Beseitigung der überlieferten Ordnung nimmt man weit kraftvoller in Angriff, wenn man verstandesmäßig in großen Zügen überblickt, wie eine andere Ordnung möglich ist.*" (Neurath 1928 [1981a, 243])

7.3 Neuraths Konzeption von Moral und Ethik in der Wiener-Kreis-Periode

7.3.1 *Wirtschaftsplan und Naturalrechnung* (1925)

Auch während der Zeit des Wiener Kreises äußert sich Neurath in *Wirtschaftsplan und Naturalrechnung,* nachdem er sich eingehend mit dem Zusammenhang von Lebenslagen und Wirtschaftsplan auseinandergesetzt hatte, über seine Utopie einer sozialistischen Gemeinschaft, die er als glückliche irdische Liebesgemeinschaft denkt:

> Ein Sozialist der wirklichen Zukunft könnte, erfüllt von Menschenliebe, mit derselben Innigkeit, mit der ein Mystiker von der Vereinigung mit der Gottheit träumte, die liebevollste Vereinigung der Menschen untereinander träumen und so viel davon zu verwirklichen trachten, als ihm und anderen liebevollen Menschen möglich ist. (Neurath 1925, 98)

Es gehe jedoch nicht wie in der bürgerlichen Gesellschaft um individuelles Handeln, sondern um ein Mitwirken am „Glück der Gesamtheit“:

> Menschenliebe offenbart sich nicht mehr im Almosengeben, sondern in der Schaffung gesellschaftlicher Einrichtungen. (Neurath 1925, 106)

Neurath schließt die Schrift in einem unerwartet pathetischen Ton:

> Die voll entfaltete Liebe wird zum Abbild sozialistischer Gemeinschaft und der liebevolle und begeisterte Mensch, der im Mittelalter als mystischer Gottsucher die Überwindung der Einzelpersönlichkeit ersehnte, kann nun ein irdisches Wesen, nämlich die bewußt gestaltete sozialistische Lebensordnung als etwas umfangen, das solcher Ergriffenheit wert ist, – *denn der Sozialismus als Idee ist die Lebensordnung der liebevollen Gemeinschaft.*
> (Neurath 1925, 114)

Felix Weil verfasste für Grünbergs *Archiv,* den Vorgänger der *Zeitschrift für Sozialforschung,* eine Rezension, in der er das Werk grundsätzlich lobt, doch jene Passagen ablehnt, in denen Neurath auf moralische Grundlagen zu sprechen kommt:

> War es auch notwendig, lange philosophistelnde Abhandlungen über Glücksgefühl im Sozialismus zu schreiben, die für den Sozialisten eine unerträgliche Banalität, für den Gegner des Sozialismus aber abstrakte lyrische Deklamationen, durch nichts belegbare Prophezeiungen darstellen? Glaubt N. auf so primitive chiliastische Weise („das Dorf der liebevollen Gemeinschaft“ …) dem Sozialismus neue Anhänger zu werben? (Weil 1926, 457)

Neuraths Stärke liegt sicherlich nicht in der eingehenden Erläuterung seiner moralischen Grundlagen, die zugleich die Grundlagen seiner ökonomischen Beiträge sind. Die Refle-

xion darauf ist hier und anderswo dürftig. Wenn wir eine solche Reflexion zur Ethik zählen, ist seine Ethik in dieser Hinsicht oberflächlich und wenig differenziert. Dennoch wird sie klar als Grundlage ausgewiesen und nicht versteckt oder gar ignoriert.

7.3.2 Sozialepikureismus: *Lebensgestaltung und Klassenkampf* (1928)

Ebenso äußert sich Neurath in *Lebensgestaltung und Klassenkampf* zu seiner moralischen Basis und damit u.a. zu der seiner ökonomischen Arbeiten. Rutte bemerkt zu Recht, *Lebensgestaltung und Klassenkampf* aus dem Jahre 1928 sei vor der linguistischen „Wende der Philosophie" verfasst worden.[288] Er beschreibt es zudem mit gutem Grund als ein „durchaus parteilich sein wollendes, politisches Kampf-Buch, das in den kulturellen, erzieherischen und lebensreformatorischen Bestrebungen der Sozialdemokratie seine geistige Heimat hat" (Rutte 1986, 163). In diesem Buch wird jedoch auch die moralische Einbettung von Neuraths vielfältigen Aktivitäten ausgeführt. Es vermittelt Neuraths Vorstellung von einer zukünftigen friedlichen Menschheitsgemeinschaft, von der in der Arbeiterbewegung etwas vorweggenommen werde. (Neurath 1928 [1981a, 228])

Im Kapitel „Marx und Epikur" – in der Schrift nur noch gefolgt vom Kapitel „Abkehr von der Metaphysik" – zeigt Neurath auf, wie stark Marx von Epikur beeinflusst gewesen sei. Er hebt Epikur als einen von den Gelehrten und Vertreterinnen bzw. Vertretern der Lebenskunst hervor, „die fern von allzu spitzfindigen Betrachtungen auf einfache, ja grobe Art der Welt um des Lebens willen zu Leibe gingen" (Neurath 1928 [1981a, 282]) und mit dem eine Reihe untheologischer Denkerinnen und Denker beginne. Diese seien die Vertreter und Vertreterinnen des „philosophischen Materialismus":

> Die Beschäftigung mit Epikur und Denkern verwandter Richtung berührt den suchenden Proletarier von vornherein angenehm, eine saubere, wirklichkeitsgeschwängerte Luft umgibt ihn, alles ist auf *Mensch* und *Glück* abgestellt. Es müssen nicht erst theologisierende Betrachtungen beiseite geschoben werden, keine Erwägungen über den Weltgeist und seine Ziele, keine Betrachtungen über göttliche Gebote oder über innere Sicherheit des Tuns, [...]. (Neurath 1928 [1981a, 282])

---

288 Sie stehe damit, so Rutte weiter, noch außerhalb „der eigentlichen Philosophie der logischen Analyse, die den Wiener Kreis charakterisiert" (Rutte 1986, 163). Diese Festlegung der Philosophie des Wiener Kreises auf logische Analyse muss man jedoch nicht teilen und wurde gerade von Neurath nicht uneingeschränkt geteilt. Besonders kritisch war er gegenüber Formalisierungen: „Aber die Formalisierung ist kein Zaubersieb, das für Empirismus garantiert; man kann mit Hilfe von Symbolen auch sehr spekulative Geschichten erzählen. Manchmal kann ein Symbolismus die Mehrdeutigkeit bestimmter Erklärungen sogar verdecken und die Wachsamkeit von Wissenschaftlern einschläfern, die es gewohnt sind, sich auf symbolische Argumentation zu verlassen." (Neurath 1941a [1981b, 902]) Wir sollten im Ausdruck vorsichtig, aber nicht pedantisch sein. (Neurath 1941b [1981b, 924])

Diesseitsorientierung heißt für Neurath eine Orientierung hin auf die Menschen und ihr Glück. Jenseitsbezogenes, theologisches Denken würde hiervon ablenken. Neurath meint, mit dieser Diesseitsorientierung am ehesten bei den modernen Logikerinnen und Logikern sowie den Physikerinnen und Physikern anknüpfen zu können:

> Sich zum Materialismus bekennen heißt heute, der bürgerlichen Geistigkeit entgegentreten und eine neue Denkweise mit heraufführen, eine neue *Volksphilosophie,* die durchaus antitheologisch geartet sein wird und am ehesten an gewisse exakte Denker unter den modernen Logikern und Physikern anknüpft. (Neurath 1928 [1981a, 284])[289]

In Neuraths idealen Lebensgrundsätzen geht es um die Menschen und das Glück. Diese bildeten den Bewertungsmaßstab, weder die Geschichte, der Geist, ein Gott oder was immer theologisierend oder idealisierend als alternative Bezugs- und Wertequelle angeboten werde. Ganz wie bei Epikur:

> Bei ihm und seinen Schülern finden wir keine überirdischen Ideen, in den Wolken thronend. Die Götter, sollten sie da sein, kümmern sich nicht um die Menschen, wozu sollten sich die Menschen um sie kümmern? Menschen, die hier auf der Erde das Leid und den Schmerz fliehen und gut zueinander sein wollen, die gehen uns an, das Glück, die Freundschaft, das Leben, wie es *hier auf der Erde wirklich gelebt* wird; Spekulation dagegen nur, soweit sie das Leben gestalten hilft und glücklich macht: „Philosophie ist Tätigkeit in Gedanken und Reden, die ein glückliches Leben schafft." Vielerlei Lebensweisen, vielerlei Denkweisen sind nebeneinander möglich, und jeder entscheidet sich für die, die ihm Glück bringt. „Keine Lust ist an sich ein Übel", verworfen wird nur, was Leid bringt. (Neurath 1928 [1981a, 285])[290]

Vor allem in diesem Kapitel stellt Neurath seine moralische Position dar und nennt den Marxismus wie schon in *Wirtschaftsplan und Naturalrechnung* (Neurath 1925, 26 f., 108) eine Art Sozialepikureismus.[291] Ihm gehe es wie ähnlichen Strömungen um das Glück der Menschheit, d.h. aller Menschen. Im Unterschied zu anderen Strömungen sehe der Marxismus jedoch, dass dies nur durch eine Umgestaltung der Lebensordnung erreicht werden könne:

---

289 Auch weiter unten behauptet Neurath, „die Pflege der reinen Logik und der allgemeinsten Probleme der Mathematik und Physik [seien] dem revolutionären Denken besonders günstig". (Neurath 1928 [1981a, 291]) Obwohl es auch an dieser Stelle anzumerken gilt, wie wenig Logik für sich genommen in Neuraths Augen revolutionär oder progressiv ist.

290 Epikur ließ zudem Frauen sowie Sklavinnen und Sklaven zum Philosophieren zu, was Neurath ausdrücklich erwähnt. (Neurath 1928 [1981a, 285])

291 Neurath zählte übrigens nie zu den politischen Theoretikerinnen und Theoretikern des Austromarxismus. Auch sein Konzept des Sozialepikureismus fand keinen Eingang in programmatische Debatten. (Sandner 2006, 254 f.)

> *Die Lebenslage des Proletariats, sein Glück und Unglück* sind durch die kapitalistische Lebensordnung bedingt. Hilfe kann nur kommen durch die Umgestaltung der Ordnung, durch geschichtliche Umwälzung. So ist Marxismus eine Art *Sozialepikureismus.* Er fragt nach dem Glück der Menschen, dem Glück ganzer Klassen, dem *Glück der Menschheit.* Er sieht, daß es abhängig ist von *gesellschaftlichem, nicht von individuellem Tun.* Auch nicht von göttlicher Schickung. Er glaubt an keinen Gottvater, der Leiden als Strafe oder Prüfung verhängt, auch an keinen Hegelschen Gottgeist, der in buntem Ablauf Gegensätze denkend verwirklicht. (Neurath 1928 [1981a, 286])[292]

Auch wer nur auf Änderungen im Persönlichen bedacht ist, müsse das Gesamte ändern:

> Wer die Wohnung, die Kleidung, die Feste, die Lektüre, das Liebesleben, die Geselligkeit, den Alltag wie den Feiertag, kurzum, das persönliche Leben ernstlich ändern will, muß die Machtverhältnisse, die gesamte Gesellschaftsordnung ändern wollen. Er muß sich fragen, wie diese Änderungen sich gesellschaftlichen Änderungen anpassen. (Neurath 1928 [1981a, 236])

Wobei sich Proletarierinnen und Proletatier solche Fragen aufgrund ihres tagtäglichen Kampfes nur selten stellen könnten.

Neurath geht es ganz ausdrücklich nicht nur um das Glück des Proletariats, sondern um das der gesamten Menschheit, auf das hin das revolutionäre Proletariat einen entscheidenden Schritt tue:

> Wie kommt die Menschheit durch das Wirken des Proletariats auf dem Wege der Geschichte zu neuem Glück? […] Das revolutionäre Proletariat hat keine Angst mehr vor Gott, kein Vertrauen zu ihm, es fürchtet keine Vergeltung nach dem Tode, wenn es die bürgerliche Ordnung zerstört. Es schafft eine Lebensordnung, die persönliche Leidenschaften nicht entfesselt. Daher auch: Befreiung vom Alkohol, von Ausschweifung; es will fröhlich-friedliche Gemeinschaft, es will ganz einfach „Glück“ – wie die Epikureer es wollten. Alles ist bedeutsam, soweit es für das Glück bedeutsam ist: dem sozialistischen Proletariat wie den Epikureern. (Neurath 1928 [1981a, 286])

Sprach Neurath früher eher von „Lust“, so nun vermehrt von „Glück“. Inhaltlich hat sich dadurch nichts geändert. Er ist wie Schlick Eudämonist bzw. Hedonist, wobei bei Schlick

---

292 „Während aber der Epikureismus der Antike das Glück der Menschen als Wirkungen des *individuellen* Handelns untersuchte, beschäftigt sich die Lebensordnungslehre des Sozialismus als eine Art ‚*Sozialepikureismus*‘ damit, das Glück der Menschen als Wirkung *gesellschaftlichen* Handelns zu betrachten. *Wie wirken verschiedene Lebensordnungen, wie wirken verschiedene Maßnahmen auf die Lebenslagen der Menschen und dadurch auf ihr Glück und Unglück ein?*“ (Neurath 1925, 27 f.)

Individuen und bei Neurath auch Kollektive handeln. (Siehe dazu auch Dahms 1994, 118 und v.a. Schnädelbach 1986, 62 ff.)[293] Die Gesinnung des Einzelnen interessiert Neurath nur insofern, als diese auf die Güterverteilung wirkt. Dies sei im Kapitalismus nicht der Fall. Denn im Kapitalismus würde auch der noch so liebenswürdige, freundliche Einzelunternehmer gezwungen sein, unter der Strafe des Konkurses Mitarbeiter „abzubauen und auf die Straße zu werfen" und „Not und Elend um sich zu verbreiten". (Neurath 1928 [1981a, 239]) Das Spiel, so ließe sich formulieren, gibt die Regeln vor, und es gibt keine Möglichkeit, einzeln und erfolgreich nach anderen Regeln mitzuspielen. Deshalb kritisiert Neurath nicht zuletzt die Wirtschaftsmoral der anthroposophischen Bewegung. An erster Stelle stehe in dieser die Sorge um die „Anständigkeit" des bürgerlichen Unternehmers. Früher wären Kaufmann und Bankier an gute alte Sitten gebunden gewesen. Was diese „gute alte Zeit" für die Arbeiterinnen und Arbeiter bedeutet hatte, „wurde nicht einmal berührt". (Neurath 1928 [1981a, 267])

Dieser Sozialepikureismus bildet auch 1928 den normativen Rahmen zur Analyse und Kritik gesellschaftlicher und politischer Zusammenhänge. Aufgrund dieser normativen Ausrichtung brauche es eine völlige Umgestaltung der Lebensordnung. Vorsichtig stellt sich Neurath diese als „Verwaltungswirtschaft ohne Reingewinnrechnung auf Grund eines Wirtschaftsplanes" vor.

Rationalisierungen im Kapitalismus kritisierte Neurath aufs Schärfste:

> Rationalisierung bringt, wie jede plötzliche Produktionssteigerung, Krise, d.h. Not. Auch eine durchaus wirtschaftliche Ordnung kann ungerecht sein, wenn das Produkt ungleich verteilt wird. (Neurath 1928 [1981a, 238])

Innerhalb einer kapitalistischen Ordnung habe eine Rationalisierung nämlich desaströse Auswirkungen auf die Arbeiterinnen und Arbeiter. Diese bekämen nur die Nachteile zu spüren, nichts von den Vorteilen. Innerhalb einer sozialistischen Wirtschaftsordnung wäre Rationalisierung hingegen für alle von Vorteil (Neurath 1928 [1981a, 263]):

> Die sozialistische Verwaltungswirtschaft kann neue Arbeit sparende Maschinen, neue Arbeit sparende Methoden einführen, ohne daß dadurch bestimmte Arbeitergruppen wie heute brotlos würden, es gibt keine Freisetzung einzelner. Alle Erleichterungen verteilen sich auf die Gesamtheit. (Neurath 1928 [1981a, 241])

Doch auch Medienkritik ist in *Lebensgestaltung und Klassenkampf* zu finden:

---

293 Die Klasse bestimmt nach Neurath die Interessenslage: „Man dachte wohl gar an eine eigene Frauenpartei und erhoffte sich vom Frauenwahlrecht wesentlich Neues, da man übersah, daß die geschichtlichen Kräfte die Klassen seien. Die gemeinschaftsbildende Kraft der Klassen ist stärker als Frauentum und Jugendtum." (Neurath 1928 [1981a, 252])

> Nicht nur, *was* mitgeteilt wird, unterliegt in großem Stile einer Art Zensur, vor [1981 irrtümlich: wor; A.S.] allem ist die *Art,* wie Mitteilungen verbreitet werden, dem kapitalistisch-bürgerlichen Wesen entsprechend. Sensation, Konkurrenz der Meldungen und vieles andere ist auf allen Gebieten deutlich merkbar. (Neurath 1928 [1981a, 234])

Ausführlich diskutiert Neurath zudem Jugendgemeinschaften und Schulformen, wobei er für eine gemeinsame Schule eintritt, die Privilegien, die durch Bildung entstehen, verhindert und ungleiche Bedingungen aufgrund des Elternhauses so weit wie möglich ausgleicht:

> Das Bürgertum hat für sich und die Arbeiter die Rennbahn geöffnet, aber die Kinder der neuen privilegierten Gruppen treten wohlgenährt mit leichten Sandalen an, während die Kinder der Proletarier, schlechtgenährt, mit Ketten und Gewichten belastet, den Wettkampf aufnehmen sollen. (Neurath 1928 [1981a, 253])

Selbst wenn eine Bevorzugung von Spezialistinnen und Spezialisten in einer Gesellschaft gerechtfertigt sei, müsse man damit „noch lange nicht eine bevorzugte Stellung der Ärztekinder, der Technikerkinder, kurzum der Spezialistenkinder, anerkennen" (Neurath 1928 [1981a, 254]).

Auch die Ansicht, Wissenschaft stehe im Dienste des Klassenkampfes für eine Mehrung des menschlichen Glücks, wird 1928 formuliert:

> Vom Proletariat wird die Wissenschaft erst als Mittel des Kampfes und der Propaganda im Dienste für die sozialistische Menschheit recht gewürdigt. Da sorgen sich manche, die vom Bürgertum kommen, ob wohl das Proletariat Sinn für die Wissenschaft haben werde – was lehrt uns die Geschichte? *Gerade das Proletariat wird zum Träger der Wissenschaft ohne Metaphysik.* (Neurath 1928 [1981a, 293])

Besonders die Statistik zeige, „wo der einzelne mitleiden kann, wo er sich mit zu freuen vermag":

> Sich mit den anderen als eine Gemeinschaft fühlen, kann man nur, wenn man lebhaft vor Augen sieht, wie die Gesamtheit leidet und sich freut. […] Alles, was der bildhaften Veranschaulichung gesellschaftlicher Zusammenhänge auf statistischer Grundlage dient, dient […] letzten Endes der Menschlichkeit.
>
> *Statistik ist Werkzeug* des proletarischen Kampfes! *Bestandteil sozialistischer Wirtschaftsweise, Freude* des siegreich vordringenden Proletariats und nicht zuletzt Grundlage *menschlichen Mitgefühls.* (Neurath 1928 [1981a, 280])

Dies ist ein ganz klarer Bezug zur von Neurath mit Gerd Arntz entwickelten bildstatistischen Methode.[294] Auch diese betreibt und bewirbt Neurath im Dienste seiner moralischen Zielsetzung. Und was Neuraths Verhältnis zur Wissenschaft betrifft, wie ich es unten im Kontext von Ethik in der Einheitswissenschaft behandeln werde, äußert sich Neurath deutlich:

> Der Marxismus erkennt nur dort Wissenschaft an, wo man prophezeien, d.h. aus einem Teilgeschehen ein anderes Teilgeschehen ableiten, kann. (Neurath 1928 [1981a, 289])

Handelt es sich bei *Lebensgestaltung und Klassenkampf* um ein ethisches Buch? Diese Schrift ist kein ethischer Beitrag, in dem Moral analysiert wird. Es wird vielmehr nur in Ansätzen die moralische Grundlage erläutert, von der aus Kritik geübt wird. Insofern wäre eher von einer Schrift zu sprechen, die von einem moralisch-politischen Anliegen getragen wird und in einem bestimmten Sinne einen Beitrag zur Angewandten Ethik darstellt.[295] Neurath geht es nämlich um neue Lebensgrundsätze, also um eine neue Moral, mit dem Gesamtinteresse des Proletariats als allgemein anerkannter Richtlinie:

> Ein neues System von *Lebensgrundsätzen* kann heute die Gemeinschaft der proletarischen Klassenkämpfer tragen, später einmal der Hauptteil einer immer mehr Menschen umfassenden Friedensgemeinschaft werden. (Neurath 1928 [1981a, 228])

Gerechtfertigt wird dieses System nicht durch Gehorsam einem Gott oder dem eigenen Gewissen gegenüber, sondern durch gemeinsamen Entschluss:

> Gemeinsamer Entschluß kann gemeinsame Tat im einzelnen bestimmen. Unter denen, die für die Befreiung, für das Glück des Proletariats kämpfen, fehlt meist der Wunsch, sich auf eine Instanz in uns oder außer uns zu berufen. Man hat etwas Gemeinsames vor und richtet sich danach ein. (Neurath 1928 [1981a, 228])

Grundlage der Moral als gemeinsamem Unternehmen zur Steigerung des menschlichen Glücks, das nicht an Individuen appelliert, sondern Strukturen verändert, ist und bleibt ein gemeinsamer Entschluss. Neurath vertritt also einen erkenntnistheoretischen fundamentalen gemeinschaftlichen Dezisionismus.

---

294 Näheres zur Bildstatistik siehe u.a. Neurath P. 1994 oder in Nemeth / Stadler 1996. Die Methode wurde z.B. zur Illustration des Buches *Arbeit, Wohlstand und das Glück der Menschheit* von H.G. Wells herangezogen.

295 Veröffentlicht wurde sie im Übrigen in der von Max Adler herausgegebenen Schriftenreihe *Neue Menschen.*

Letztlich könne die proletarisch-sozialistische Weltanschauung den Menschen alles geben, was sie bisher nur in einer Religion zu finden meinen. Sie

> ist umfassend genug, um eines Menschen ganzes Fühlen, Denken, Streben zu umspannen. Innerhalb der Arbeiterbewegung und der kommenden sozialistischen Gemeinschaft kann ein Mensch seine Sehnsucht nach Hingabe an Überindividuelles, nach Liebe, nach Freude an Massenerfolgen befriedigen, ohne dazu religiöser Gesinnung zu benötigen. (Neurath 1928 [1981a, 270])

Neuraths Moral, auch wenn er sie selbst zu diesem Zeitpunkt möglicherweise nicht so nennen würde, ist ein humanistischer, sozialer Eudämonismus auf Grundlage eines gemeinsamen Entschlusses, der den Weg der Verwirklichung in der Veränderung gesellschaftlicher Strukturen sieht und nicht an eine einheitliche Rechengröße glaubt. Wie bei Epikur kann für eine solche Moral auf göttliche Instanzen verzichtet werden. Diese moralischen, ethischen und politischen Ansichten wird Neurath nicht mehr ändern.[296]

7.3.3 Wissenschaftliche Weltauffassung, Moral und Politik: Die Programmschrift (1929)

Carnap schreibt in seiner *Intellektuellen Autobiografie:*

> Wir […] verteidigten das Recht, objektiv und wissenschaftlich alle Erscheinungen oder angeblichen Erscheinungen zu überprüfen, ohne Rücksicht auf die Frage, ob andere die Ergebnisse gebrauchen oder mißbrauchen würden. (Carnap 1963a [1993, 37])

Doch selbst von Carnap und berechtigterweise ausdrücklich ausgenommen aus diesem „Carnap-Wir" war Neurath. Deshalb kann Carnaps Wir-Position keineswegs als *die* Position des Kreises gelten. Denn wie nicht nur Carnap mitteilt, brachte Neurath meist mehr pragmatisch-politische Argumente zur Erwünschtheit oder Unerwünschtheit bestimmter logischer oder empirischer Untersuchungen bei als theoretische. Die neutralistische Haltung half seiner Meinung nach vielmehr den Feinden des sozialen Fortschritts:

> Neurath hielt nichts von diesen Zweifeln und Warnungen. Er verhöhnte die puristischen Philosophen, die in ihrem Elfenbeinturm säßen und Angst davor hätten, sich die Hände schmutzig zu machen, wenn sie herunterkommen und die praktischen Probleme der Welt anpacken müßten. (Carnap 1963a [1993, 37])

296 So führt Neurath beispielsweise 1937 im gleichen Heft, in dem Horkheimers „Angriff" erschien, sein Lebenslagenkonzept, das ich bereits oben in seinen Grundzügen darstellte, weiter aus (vgl. Neurath 1937b).

Einig wäre man sich laut Carnap jedoch darin gewesen, dass Philosophie zu einer Verbesserung wissenschaftlichen Denkens und damit zu einem besseren Verständnis all dessen, was in der Welt, in Natur und Gesellschaft vorging, führe. Dieses Verständnis wiederum könnte das menschliche Leben verbessern. (Carnap 1963a [1993, 38]) Jener wissenschaftliche Humanismus, wie ich ihn im Carnap-Kapitel ausführte, fungierte als einigendes Band, besonders stark für Neurath.

Wenn Stadler als kleinsten gemeinsamen Nenner die übergreifende „wissenschaftliche Weltauffassung" sieht, in welche neben einer generell logisch-empirischen Einstellung implizit auch eine weltanschaulich-politische Motivation im Sinne eines umfassenden Aufklärungsprogramms eingeflossen sei (Stadler 1982a, 138), so ist dem nur teilweise zuzustimmen, wie ich im Folgenden zeigen werde.

Seinen deutlichsten Ausdruck fand der Anspruch der neuen wissenschaftlichen Philosophie, ihren Beitrag zu einer Modernisierung und Humanisierung der Gesellschaft zu leisten, in der Programmschrift des Wiener Kreises von 1929, die Neurath gemeinsam mit Carnap und Hahn verfasste. Diese Programmschrift *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis* ist zwar nur sehr bedingt als Verlautbarung des gesamten Wiener Kreises anzusehen und eher als „Deklaration seines linken Flügels" (Mormann 2000, 26), doch in einer bestimmten Hinsicht brachte die Schrift auch Verbindendes zum Ausdruck.

Dies wird deutlicher, wenn, wie ich es im Folgenden unternehmen werde, drei Bedeutungen von „wissenschaftliche Weltauffassung" – wie sie auch in der Programmschrift verwendet werden – unterschieden und mit ihnen Philosophie, Moral und Politik voneinander getrennt werden. Dadurch wird auch Neuraths diesbezügliche Positionierung im Verhältnis zu anderen Mitgliedern leichter verständlich.

„Wissenschaftliche Weltauffassung" im engeren Sinne (Bedeutung 1) umfasst einige der folgenden Grundannahmen in Hinsicht auf Philosophie, Logik, Erkenntnistheorie, Wert- und Moralphilosophie, wobei die historische Aufarbeitung mittlerweile gezeigt hat, dass hier durchaus ein Pluralismus der Positionen bzw. der Interpretationen vertreten war, und ich diese hier nur grob und schlagwortartig anführen werde:

1. Philosophie soll wissenschaftlich sein bzw. sich an den modernen, exakten Wissenschaften orientieren. (Wissenschaftliche Philosophie)
2. Erkenntnis kann nur durch Erfahrung gewonnen werden. (Empirismus)
3. Sätze, die nicht verifizierbar sind, sind kognitiv bedeutungslos. (Verifikationistisches Sinnkriterium)
4. Metaphysische Sätze sind kognitiv bedeutungslos. (Metaphysikkritik)
5. Wert- und Normsätze sind kognitiv bedeutungslos. (Nonkognitivismus)
6. Die logische Analyse ist die zentrale philosophische Methode. (Logische Analyse)
7. Die einzigen Aufgaben der Philosophie sind, die Wissenschaften zu analysieren (Wissenschaftslogik) und/oder deren Leistungen auf verschiedenen Gebieten in Verbindung und Einklang zu bringen (Einheitswissenschaft).

Hinsichtlich dieser Positionen herrschte im Kreis keine Einigkeit. Die Situation gestaltete sich am ehesten so, dass jede(r) genügend dieser Thesen vertrat, um sich der Gruppe zugehörig zu fühlen. Einige Positionen wurden dabei von so vielen bzw. von einigen so massiv vertreten, dass sie als *die* Position des Wiener Kreises vermittelt wurden und zumindest nach außen hin den Ton angaben. Mit Ausnahme der moralphilosophischen Position ist es diese „wissenschaftliche Weltauffassung" im engeren Sinne, die in der Programmschrift im Abschnitt mit der Überschrift „II. Die wissenschaftliche Weltauffassung" erläutert wird.

„Wissenschaftliche Weltauffassung" im weiteren Sinne (Bedeutung 2) umfasst jedoch zusätzlich Positionen in Hinsicht auf die Moral als Lebenspraxis:

1. Die menschlichen Lebensbedingungen sollen verbessert werden.
2. Diese Verbesserung kann nur das Werk der Menschen selber sein. (Es gibt weder übernatürliche Beschützerinnen oder Beschützer noch übernatürliche Feinde oder Feindinnen).
3. Viele der gegenwärtigen Leiden können vermindert werden.
4. Die Wissenschaft ist ein wertvolles Instrument für die Verbesserung des Lebens.

Diese Ansichten 1 bis 4 nennt Carnap, wie bereits im Carnap-Kapitel erläutert, in seiner *Autobiographie* „wissenschaftlichen Humanismus". (Carnap 1963a [1993, 130]) Durch die vierte Ansicht ergibt sich ein direkter Zusammenhang von moralischer Haltung und wissenschaftlicher Tätigkeit. Soweit bekannt, wurde diese grundsätzliche Position von den meisten Mitgliedern des Wiener Kreises vertreten und mündete bei dem einen oder anderen in persönlichem oder sozialem Engagement. Allen voran bei Neurath.

In *Wissenschaftliche Weltauffassung* heißt es hierzu:

> Auch die Einstellungen zu den Lebensfragen lassen, obwohl diese Fragen unter den im Kreis erörterten Themen nicht im Vordergrund stehen, eine merkwürdige Übereinstimmung erkennen. […] So zeigen zum Beispiel die Bestrebungen zur Neugestaltung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse, zur Vereinigung der Menschheit, zur Erneuerung der Schule und der Erziehung einen inneren Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Weltauffassung; es zeigt sich, daß diese Bestrebungen von den Mitgliedern des Kreises bejaht, mit Sympathie betrachtet, von einigen auch tatkräftig gefördert werden.
> (Neurath/Hahn/Carnap 1929 [2006, 10])

Der innere Zusammenhang, so meine These, liegt in der geteilten moralischen Haltung. Die „wissenschaftliche Weltauffassung" ist für die Mitglieder mit derselben moralischen Haltung verbunden, wobei es sich hier nur um eine sehr allgemeine Grundhaltung handelt und sich in der spezifischen Ausgestaltung auch hier Unstimmigkeiten zeigen dürften. Zumindest in der Wiener Zeit verwenden die Mitglieder des Wiener Kreises „wissenschaftliche Weltauffassung" dennoch wohl (unbeabsichtigt) in dieser weiteren Bedeutung.

Stadler hat wiederholt darauf hingewiesen, dass das Verbindende in der spätaufklärerischen Haltung liegt. Diese ist v.a. auch eine humanistische, säkulare moralische Haltung. Nicht umsonst nennt die Programmschrift als einflussreiche philosophiegeschichtliche Linie den Eudämonismus (Neurath/Hahn/Carnap 1929 [2006, 9]) und schon zuvor im Zusammenhang mit dem Liberalismus den Utilitarismus (Neurath/Hahn/Carnap 1929 [2006, 6]). Neben antimetaphysischer Tatsachenforschung und Interdisziplinarität stellt die Programmschrift wiederholt auf Prinzipien der Diesseitigkeit und Lebensverbundenheit ab. (Stadler 1985, 117)[297]

Die moralische Position muss jedoch nicht notwendigerweise mit einem entsprechenden Engagement einhergehen, sofern nicht schon eine Werthaltung als Engagement gilt. Bejaht von allen, werde sie nur von einigen tatkräftig gefördert. Das Engagement muss zudem kein politisches im Sinne eines institutionellen, „öffentlichen" Engagements sein. Es steht vielmehr bei bestimmten Konzeptionen auch der karitative, „private" Weg offen, wie ihn beispielsweise Schlick wählte.

„Wissenschaftliche Weltauffassung" im umfassenden Sinne (Bedeutung 3) umfasst über die Moral hinaus eine Positionierung hinsichtlich der Politik im Sinne einer institutionellen, „öffentlichen" Gesellschaftsgestaltung, wobei zumindest tendenziell zwei Varianten zu unterscheiden sind:

1. *Die sozialistische Variante:* Die menschlichen Lebensbedingungen können nur durch eine Änderung der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung verbessert werden. Die handelnde gesellschaftliche Einheit ist (nur) ein Kollektiv. Das sozialistische Reformprogramm ist ein Teil der wissenschaftlichen Weltauffassung.
2. *Die bürgerlich sozial-liberale Variante:* Die menschlichen Lebensbedingungen können durch eine Änderung der Individuen verbessert werden. Das Individuum ist die (einzige) handelnde gesellschaftliche Einheit. Es geht um Citoyen und Citoyenne, die gestalten und mitarbeiten. Es handelt sich um eine bürgerliche, anti-kollektivistische und in diesem Sinne konservative Position.

297 Auch in „Die Entwicklung des Wiener Kreises und die Zukunft des Logischen Empirismus" (1936b) sieht Neurath als Vorläufer des Logischen Empirismus die Anhänger eines „antimetaphysischen, positivistischen, utilitaristischen, pragmatistischen, materialistischen und skeptischen Gedankenguts" (Neurath 1936b [1981b, 677]). Bei Bolzano hebt Neurath hervor, dass dieser unter dem Einfluss von Saint-Simon und anderen Franzosen zu einer Art Sozialismus gelangt sei. Kraus sei zwar dem Szientismus gegenüber feindselig eingestellt, aber durch seine utilitaristische Denkweise dem Szientismus näher als Heidegger. Im Gegensatz zur deutschen Entwicklung sei in Österreich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts außerdem eine ganze Generation zum Positivismus, zum Utilitarismus und zum Empirismus übergelaufen. Der politische und wirtschaftliche Liberalismus sei damals für die Übernahme der Macht reif gewesen und machte aus den Universitäten Stützpunkte einer stark antikirchlichen Haltung. Viele berühmte Gelehrte vertraten den Liberalismus im Abgeordneten- und im Herrenhaus. (Neurath 1936b [1981b, 688 ff.]) In allem wird die moralische und politische Ausrichtung des „Szientismus" betont.

Diese Varianten können selbstverständlich verfeinert werden, doch wichtig ist, dass hier auch bei jenen, die eine politische Positionierung mit der wissenschaftlichen Weltauffassung verbanden, keine Einigkeit herrschte: Die Positionierung hinsichtlich der Moral und das Streben mancher Mitglieder des Wiener Kreises nach Umgestaltung der Gesellschaft im Sinne des wissenschaftlichen Humanismus sind nicht nur mit *einem* politischen Programm vereinbar. Möglich sind Positionen zwischen Liberalismus und Sozialismus. Trotz gemeinsamer moralischer Haltung waren nicht alle Sozialistinnen oder Sozialisten, wenn auch die Autoren der Programmschrift sehr wohl, am allermeisten Neurath.

In *Wissenschaftliche Weltauffassung* wird neben dem sozialistischen Kontext durchaus auch der liberale Hintergrund gewürdigt: Das gesellschaftliche und kulturelle Klima im Wien der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, das durch den Liberalismus geprägt war, wird „als besonders geeigneter Boden" für die Entwicklung der wissenschaftlichen Weltauffassung präsentiert. (Neurath/Hahn/Carnap 1929 [2006, 6]) Vor allem im abschließenden Ausblick wird die wissenschaftliche Weltauffassung jedoch mit einer sozialistischen Einstellung und sozialistischem Engagement verbunden:

> So kommt es, daß in vielen Ländern die Massen jetzt weit bewusster als je zuvor diese Lehren [metaphysische und theologische; A. S.] ablehnen und im Zusammenhang mit ihrer sozialistischen Einstellung einer erdnahen, empiristischen Auffassung zuneigen. (Neurath/Hahn/Carnap 1929, 27)

Dies drückt sicherlich die Ansicht Neuraths aus, nicht jedoch aller Mitglieder des Kreises, auch nicht der führenden. Für Schlick umfasste die wissenschaftliche Weltauffassung eine moralische, aber keine politische Ausrichtung, obwohl er ein Liberaler war. Er verstand „wissenschaftliche Weltauffassung" in Bedeutung 2 und lehnte die Programmschrift, die ihm gewidmet war, in jenen Teilen ab, in denen die theoretischen Positionen in einem Zusammenhang mit (bestimmten?) politischen Bestrebungen gebracht wurden. (Neider 1973, 49) Zudem lehnte Schlick den Stil der Programmschrift ab. Im Unterschied zu Neurath, der sehr impulsiv war, bestimmte Schlicks „behutsames und zurückhaltendes Auftreten durchaus auch die Behandlung philosophischer Fragen" (Nemeth 1994, 116). Wäre es Schlick nur um Wissenschaft und Philosophie gegangen, hätte er wohl nie den Vereinsvorsitz übernommen und die Widmung trotz aller Bedenken akzeptiert.[298]

Im moralischen Aspekt der wissenschaftlichen Weltauffassung, wenn im weiteren Sinne (Bedeutung 2) gemeint, waren sich Neurath und Schlick jedoch einig. Wobei die Grenze zwischen der weiteren (Bedeutung 2) und der umfassenden Bedeutung (Bedeutung 3) von „wissenschaftliche Weltauffassung" davon abhängt, was unter „politisch" verstanden

298 Der „Werbeprofi" Neurath war sich wohl auch darüber im Klaren, was es bedeuten würde, auf eine so wichtige Verbindung zum universitären Establishment, wie Schlick sie bieten konnte, zu verzichten, war sein Verhältnis zu Schlick doch alles andere als einfach.

wird. Sind eine moralische Positionierung und entsprechendes Engagement schon politisch? Oder erst ihre institutionelle, „öffentliche“ Umsetzung? Hängt die Grenzziehung von der politischen Einstellung selbst ab? Für die Frage nach dem Ort des Politischen im Wiener Kreis ist dies ein entscheidender Punkt. Was den einen bereits als Politik gilt, ist den anderen dem Politischen noch vor- oder beigeordnet.

Die wissenschaftliche Weltauffassung im umfassenden Sinne (Bedeutung 3) ist politischen Positionen gegenüber klarerweise nicht neutral, da sie solche mit umfasst. Selbst für eine wissenschaftliche Weltauffassung im umfassenden Sinne stehen jedoch mehrere politische Positionen offen (zwischen Liberalismus und Sozialismus), wenn auch nicht beliebige (z. B. keine klerikalen oder theokratischen). Vertreten wurden sowohl eine mehr sozialistisch ausgerichtete Variante der wissenschaftlichen Weltauffassung im umfassenden Sinne als auch eine bürgerlich sozial-liberal ausgerichtete Variante.

Stadler bemängelt, dass die politische Dimension „in Darstellungen nach dem Zweiten Weltkrieg als unwesentliche politische Ambitionen im Vergleich zum wissenschaftlichen Programm zwischen Logismus und Empirismus heruntergespielt und rein wissenschaftliche Spezialdebatten en detail quasi repräsentativ in den Vordergrund gestellt“ wurden. (Stadler 1982a, 140) Der Logische Empirismus, der sich in den USA schnell durchsetzte, war lediglich eine Version des Logischen Empirismus, aus dem die sozialen und politischen Ziele des Aufklärungsprojekts schnell verschwanden, obwohl, so zeigt Reisch 2005, die aufklärerischen Intentionen von Morris und Dewey uneingeschränkt unterstützt wurden. Auch diese „sahen in der Wissenschaft eine organisierte, kollektive Praxis zur Erforschung von Natur und Gesellschaft, die in ihren Augen das wichtigste Instrument für den Aufbau einer humaneren, friedlichen und ökonomisch gerechten Welt war“ (Nemeth 2005, 22). Eine entscheidende Rolle für den deutschen Sprachraum sieht Mormann hier insbesondere bei Stegmüller, der den Logischen Empirismus reimportierte, wobei er die metaphysikkritische und politische Komponente dieser Bewegung aussparte, was bereits in der Einleitung der vorliegenden Untersuchung thematisiert wurde. Stegmüller sei sogar bemüht gewesen, „diese Aspekte zu unterdrücken und stattdessen die angeblich ‚neutralen‘ logischen und wissenschaftstheoretischen Errungenschaften dieser Bewegung zu feiern“:

> Diese „neutrale“ Rezeption des Wiener Kreises wurde noch dadurch verstärkt, daß sich die Darstellung auf die vermeintlich neutralen formalen Aspekte der Carnapschen Philosophie beschränkte, während die deutlich politische Konzeption von Mitgliedern des Kreises wie Hahn, Frank oder Neurath außer Betracht blieb. Die Wiederaufnahme der wissenschaftsphilosophischen Tradition des Wiener Kreises und der Berliner Gruppe fand also von vornherein nur in amputierter Form statt. (Mormann 2000, 201)[299]

299 Aus Sicht des ursprünglichen Unternehmens sind Logik und Wissenschaftstheorie für sich genommen Reste.

Erst in der historischen Aufarbeitung im österreichischen kulturellen Kontext wurde die politische Dimension in der Philosophie wieder wahrgenommen. Verstärkt auch durch die Wiederentdeckung Neuraths, wodurch gleichwohl vor allem die sozialistische Variante in den Fokus rückte. Noch mehr gilt das Vergessen für die moralische Dimension, die den Wiener Kreis einte. Selbst dort, wo in der Charakterisierung des Wiener Kreises über die neutralen philosophischen Positionen hinausgegangen wird, überdeckt bislang die politische Dimension die moralische.

Die wissenschaftliche Weltauffassung im weiteren (Bedeutung 2) und umfassenden Sinne (Bedeutung 3) ist nicht auf Wissenschaft beschränkt. Es handelt sich um eine Weltauffassung, die im Unterschied zu einer metaphysischen Weltanschauung in ihren erklärungs-, begründungs- und handlungsrelevanten Bereichen keine Entitäten und Prinzipien zulässt, die Menschen nicht zugänglich und menschlicher Gestaltung entzogen sind. Wesenheiten und Prinzipien solcher Art hält sie für überflüssig,[300] nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch in weiteren Bereichen menschlicher Lebenspraxis, nicht zuletzt der Moral mit ihren Lebensgrundsätzen.

Soweit zur Konzeption und der Rolle von Moral in der wissenschaftlichen Weltauffassung. Ich komme nun zu Neuraths Ethikverständnis in dieser Periode.

7.3.4 Ethik im Rahmen der Einheitswissenschaft

Wie ist Ethik im Rahmen der Einheitswissenschaft möglich? Dies ist eine Frage, die Neurath von Anfang der 1930er-Jahre bis hin zu seinem Tod beschäftigen sollte. Es wurde zwar nie Hauptuntersuchungsgegenstand einer Schrift, doch behandelte er diese Frage en passant immer wieder.

7.3.4.1 Einheitswissenschaft, Physikalismus und Enzyklopädismus

Im Rahmen des Projektes „Einheitswissenschaft“ wurde im Wiener Kreis und von weiteren Logischen Empiristinnen und Empiristen untersucht, inwiefern ganz unterschiedliche und weit auseinander liegende Bereiche wissenschaftlicher Theoriebildung miteinander in Zusammenhang gebracht werden können. Neurath und Zilsel dachten hier insbesondere auch an die Sozialwissenschaften. In der Programmschrift heißt es diesbezüglich:

> Das Bestreben geht dahin, die Leistungen der einzelnen Forscher auf den verschiedenen Wissensgebieten in Verbindung und Einklang miteinander zu bringen. (Neurath/Hahn/Carnap 1929 [2006, 11])

Diese Verbindung wurde von keinem im Wiener Kreis je so verstanden, „das System“ der Wissenschaften zu konstruieren. Carnap sah diese Verbindung ursprünglich jedoch sehr

300 Siehe hierzu auch Hahns *Überflüssige Wesenheiten. Occams Rasiermesser.* Die christlich-soziale *Reichspost* bezeichnete den Vortrag als „Freidenkerpropaganda an der Universität“. (Nemeth 1994, 117)

wohl in einer gemeinsamen Sprache, nämlich der der Physik. Carnaps Verständnis von Physikalismus forderte daher die Übersetzbarkeit der Sprachen der Einzelwissenschaften in die der Physik. (Uebel 2000, 42)[301] Zwar teilte Neurath folgenden Ausgangspunkt mit Carnap:

> Jede wissenschaftliche Aussage ist eine Aussage über eine gesetzmäßige Ordnung empirischer Tatsachen. (Neurath 1931 [1981a, 424])

Doch ging es Neurath im Unterschied zu Carnap nicht darum, nur die Sprache der Physik zu verwenden.[302] Ihm war es vor allem darum zu tun, dass die Wissenschaften nur darüber etwas aussagen, was sie „irgendwie auf *Beobachtungsaussagen* zurückführen" (Neurath 1931 [1981a, 425]) können. Für ihn bedurfte es dazu nicht der Sprache der Physik, sondern einer „physikalistisch gereinigten" Alltagssprache. Alles, „von dem man [wissenschaftlich?; A.S.] sinnvoll reden kann, [sind] räumlich-zeitliche Ordnungen" (Neurath 1931 [1981a, 431]), so die These des Physikalismus nach Neurath:

> Nur solche Aussagen erlauben Ableitungen, die mit Bezug auf intersubjektiv verfügbare Tatsachen der Beobachtung nachprüfbar, […] sind. (Uebel 2000, 43)

Die intersubjektive Nachprüfbarkeit, das war Neuraths Anker und entscheidender Punkt. Neurath zielte deshalb keineswegs darauf ab, etwa soziologische Gesetzmäßigkeiten auf physikalische Gesetze zurückzuführen. Eine Übersetzung in die Sprache der Physik sei nicht nötig und nach Neurath auch nicht immer möglich:

> *Physikalistische Soziologie betreiben, heißt nicht etwa Gesetze der Physik auf Lebewesen und ihre Gruppen übertragen,* wie es manche für möglich gehalten haben. Es können umfassende soziologische Gesetze, ebenso Gesetze für bestimmte engere soziale Gebiete aufgefunden werden, ohne daß man imstande sein müßte, auf die Mikrostruktur zurückzugreifen und so diese soziologischen Gesetze aus physikalischen aufzubauen. (Neurath 1931/32 [1981b, 549])

Die Einzelwissenschaften können eine spezifische Terminologie und Methode beibehalten, solange sie nur über räumlich-zeitliche Ordnungen sprechen:

> Der *Physikalismus* ergreift ebenso die Psychologie wie die Geschichte und Nationalökonomie, für ihn gibt es nur Gebärden, Worte, Handlungsweisen, keine „Motive", kein „Ich", keine „Persönlichkeit" über das hinaus, was räumlich-zeitlich formuliert werden kann. Es ist

301 Zu weiteren Entwicklungen von Carnaps Physikalismus siehe Schilpp (1963, 859–1016).

302 Die Idee der Einheitswissenschaft war auch nicht gegen bestimmte Wissenschaften, sondern gegen den Ruf nach einer einheitsstiftenden Metaphysik, die gegen Ende der 1920er-Jahre immer allgemeiner und aggressiver wurde, gerichtet. (Nemeth 2005, 11)

eine besondere Aufgabe festzustellen, was vom überlieferten Bestand in der neuen strengen Sprache ausdrückbar ist. (Neurath 1931 [1981a, 431])[303]

Neurath lehnt auch die nomologische These des methodologischen Individualismus ab, der zufolge Gesetze der Soziologie zumindest auf Gesetze der Individualpsychologie zurückführbar seien:

Natürlich ergeben sich bestimmte Korrelationen, die wir bei Individuen, bei Sternen oder Maschinen nicht antreffen. (Neurath 1931/32 [1981b, 549])

Besonders zu betonen ist, dass für Neurath wissenschaftliche Aussagen jedoch immer Gesetzesaussagen zum Zwecke der Erklärung oder der Vorhersage zu sein haben. Hierbei kommt seine Einschränkung von Wissenschaft auf Gesetzes- bzw. Funktionswissenschaften zu tragen, die für seine Auffassung von Ethik im Rahmen der Einheitswissenschaft von entscheidender Bedeutung sein wird. Hinzu kommt die Betonung der Kollektivarbeit, die Arbeitsteilung, jedoch nicht Arbeitstrennung meint.[304] Schon 1910 bemerkte Neurath:

Heute sind wir schließlich dahin gekommen, daß es eine Unmenge Spezialarbeiten über ein Gebiet geben kann, aber niemand das Gebiet überblickt – das nennt man dann *Arbeitsteilung,* man sollte es *Arbeitstrennung* nennen, denn von Arbeitsteilung spricht man doch wohl, wenn ein Ganzes durch das Zusammenwirken vieler hergestellt wird; wie wenige sehen heute das Ganze unserer Wissenschaft, ja nur einer ganzen Disziplin. […] Nicht *eine Sammlung von Spezialarbeiten* liefern ein Ganzes, sondern eine *Gesamtarbeit* vieler. (Neurath 1910 [1981a, 45])

Auch die Einheitswissenschaft auf physikalistischer Grundlage sollte in Gesamtarbeit vieler im Sinne einer Orchestrierung entstehen.[305] Dem war ab 1934 ein publizistisches Programm gewidmet, in dem eine Enzyklopädie der Einheitswissenschaft aufgebaut werden sollte. Zugrunde lag diesem Neuraths Verständnis der Einheitswissenschaft im Sinne eines Enzyklopädismus. Die Einheitswissenschaft konnte für ihn nur die Form einer Enzyklopädie in dem Sinne haben, dass sie die Gesamtheit des zurzeit zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Wissens darstelle. Im Unterschied zu einer Modell-Enzyklopädie würde diese auch Widersprüche enthalten. (Neurath 1936b, dazu auch Uebel 2000, 48 ff.)

Auch wenn Neuraths Programm des Enzyklopädismus, nämlich sein enzyklopädisches Verständnis des Begriffs der Einheitswissenschaft, vom publizistischen Programm scharf zu trennen ist und sein Verständnis der Einheitswissenschaft nur wenige Anhänger fand

303 Neurath leitete eine Arbeitsgruppe, die untersuchte, inwiefern Freuds Werke „physikalisiert" werden könnten. (Siehe dazu u.a. Nemeth 2005, 21 und Frenkel-Brunswik 1954)

304 Vgl. Durkheim 1893.

305 Vgl. u.a. Neurath 1945/46.

(siehe Uebel 2000, 50), so gab doch sein Verständnis den Anstoß für die Unity-of-Science-Bewegung und die Richtung zweier Publikationsreihen vor, die bereits in der Einleitung der vorliegenden Untersuchung kurz Erwähnung fanden.

Die erste Schriftenreihe *Einheitswissenschaft* wurde von 1933 bis 1934 von Neurath, Carnap, Frank und Hahn herausgegeben, von 1935 bis 1938 von Neurath in Verbindung mit Carnap und Jørgen Jørgensen, das letzte von insgesamt sieben Heften der Reihe von Neurath in Verbindung mit Carnap, Jørgensen und Morris.[306] Einem Brief an Carnap vom 18. November 1944 ist zu entnehmen, dass Neurath sich durch die Rezensionspraxis der Zeitschrift *Erkenntnis* benachteiligt sah (siehe Hofmann-Grüneberg 1992, 187)[307] und deshalb ein eigenes Publikationsorgan wollte.

Schließlich internationalisierten sich die Bestrebungen zu einer Unity-of-Science-Bewegung. Neurath war zwischen 1935 und 1945 der maßgebliche Motor dieser Bewegung, die sich auf mehreren Kongressen – mit unterschiedlichem Elan und Einfluss (siehe die Beiträge in Nemeth/Roudet 2005) – traf.[308] Im Rahmen der internationalen Bewegung sollte nicht zuletzt die *International Encyclopedia of Unified Science* (IEUS) entstehen. Als Hauptherausgeber fungierte Neurath; Carnap und Morris – zu jener Zeit beide in Chicago – waren die Mitherausgeber. Von Neurath war diese Enzyklopädie zudem ganz im Sinne der Enzyklopädie des 18. Jahrhunderts als Instrument gesellschaftlicher Aufklärung gedacht. Er bezeichnete die Mitarbeiter des Projekts deshalb als „Neue Enzyklopädisten", was nicht bei allen Beteiligten auf ein positives Echo stieß. Schon der Mitherausgeber Morris konnte damit wenig anfangen. (Nemeth 2005, 15)[309] Von den geplanten 260 Büchern, die in 26 Bänden für die eigentliche Enzyklopädie zusammengefasst hätten werden sollen, konnten aus mehreren Gründen nur die 20 Bücher der ersten beiden Bände tatsächlich publiziert werden.[310]

---

306 Zu Autorinnen und Autoren sowie Titeln siehe Stadler (1997a, 657).

307 So schrieb Neurath schon im Jahre 1935 an Frank: „Sie müssen so lieb sein und endlich die Empirische Soziologie besprechen. Es ist traurig, dass weder die empir. Soziologie noch die Hefte der Einheitswissenschaft in der *Erkenntnis* besprochen wurden!!!!!!" (Neurath an Frank, 18. Jänner 1935, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 220)

308 Eine Vorkonferenz fand vom 31. August bis zum 2. September 1934 in Prag statt. Der *Erste Internationale Kongreß für die Einheit der Wissenschaft* wurde sodann 1935 in Paris abgehalten. Mitorganisator war Louis Rougier. Rougier wurde schließlich Anhänger der *Nouvelle Droite,* was den Logischen Empirismus nach dem Zweiten Weltkrieg in Frankreich „politisch mit sehr negativen Konnotationen belastete". (Nemeth 2005, 17) Die Unity-of-Science-Bewegung traf sich in weiterer Folge zu Kongressen im Juni 1936 in Kopenhagen, im Juli 1937 in Paris, im Juli 1938 in Cambridge (England), im September 1939 an der Harvard University (Cambridge, USA) und im September 1941 an der University of Chicago. Beim letzten Kongress gab es eigene Sektionen „Science and Ethics" und „Science and Valuation". Zu den jeweiligen Programmen siehe im Detail Stadler (1997a, 395–436). Überraschend mag aus heutiger Sicht die hohe Teilnahmequote von Frauen sein.

309 Siehe dazu die Beiträge in Nemeth/Roudet 2005.

310 In Band 2 erschien u.a. Abraham Edels *Science and Structure of Ethics.*

Dewey leistete für die Encyclopedia zwei Beiträge, von denen *Theory of Valuation* bereits erwähnt wurde. Dewey sorgte sich darin, die programmatische Antimetaphysik der Logischen Empiristinnen und Empiristen sowie der Ausschluss von Werturteilen aus der Wissenschaft spielten denjenigen Kräften in die Hände, die der US-amerikanischen Öffentlichkeit einzureden suchten, Werte seien nur in einem metaphysischen System und nicht mit rationalen Argumenten zu begründen. Deweys Befürchtungen seien, so stellt Nemeth klar, eingetreten:

> In den 1950er Jahren setzte sich […] ein Bild von Wissenschaft durch, in dem Fragen der Wissenschaft vollständig getrennt von allen Fragen gesellschaftlicher Werte dargestellt wurden. Die Dichotomie zwischen Tatsachen und Werten war während des Kalten Krieges omnipräsent und trug dazu bei, dass der Logische Empirismus schließlich zu einem völlig unpolitischen Projekt wurde. (Nemeth 2005, 23)

Für Neurath waren der Logische Empirismus in seinem Sinne und die Wissenschaften dies entschieden nicht. Für Neurath ist Denken, auch wissenschaftliches, immer von sozialen und geschichtlichen Verhältnissen abhängig (vgl. Neurath 1930/31 [1981a, 384]). Eine Ansicht, die Russell kritisierte, denn damit werde nach Neurath empirische Wahrheit von der Polizei bestimmt. (Russell 1940, 148) Wie für die französischen Konventionalisten (Henri Poincaré, Pierre Duhem und Abel Rey) ließe die Beschreibung der Wirklichkeit immer verschiedene Deutungen zu, sodass die Entscheidung für eine bestimmte Theorie als konventionelle Festsetzung gesehen werden müsse. (Nemeth 1994, 102)

Für Neurath liegt klar vor Augen, dass die Wissenschaft und „die Vernunft", wie auch Logik und Mathematik, nicht per se auf der Seite des gesellschaftlichen Fortschritts stehen. (Siehe dazu ausführlich Nemeth 1981.) Schon 1921 bemerkte Neurath hierzu:

> Es kommt bei der Wissenschaft nicht nur darauf an, wie sie die einzelne Untersuchung durchführt, es kommt auch darauf an, welche Untersuchungen sie anstellt und welche sie unterläßt. Die Auswahl der Fragestellung ist aber wesentlich durch die Machtfaktoren, durch das Milieu und vieles andere bestimmt, das mit Objektivität nichts zu tun hat. Es ist etwas anderes, ob ich Arbeits- und Berufsforschung unter dem Gesichtspunkt der Leistungssteigerung treibe oder unter dem Gesichtspunkt der Arbeitergesundheit und des Arbeiterglückes! (Neurath 1921a, 290; zit. n. Nemeth 1990, 84)

Für Neurath hat die Wissenschaft insgesamt wie schon früher die Ökonomie der Arbeitergesundheit und dem Arbeiterglück zu dienen, in weiterer Folge dem Glück der gesamten Menschheit:

> Aufklärung der Wissenschaftler über ihr eigenes Tun besteht für Neurath darin, sichtbar zu machen und einzusehen, daß die Ordnung, die von der Wissenschaft erfaßt wird, seit sie ihre

> Begründung in Gott und damit – ebenso wie die „Wirklichkeit“ – ihre Einheit und Einzigkeit verloren hat, durch nichts anderes mehr begründbar ist als durch das, was Menschen damit erreichen wollen. (Nemeth 1990, 87)

Neurath will das Menschliche jeder Ordnung in ihrer Durchsichtigkeit und Verfügbarkeit offenlegen. (Nemeth 1990, 88) Auch wissenschaftliche Entscheidungen sind nicht bis ins Letzte theoretisch begründet. Entscheidungen, die keine theoretische Begründung erfahren, werden nach Neurath nicht erst in der Anwendung wissenschaftlicher Ergebnisse relevant:

> Vielmehr ist die wissenschaftliche Maschine, die die einzelnen Sätze auf deren Widerspruchsfreiheit mit den bereits anerkannten wissenschaftlichen Sätzen hin überprüft und sie dann dem Ganzen wissenschaftlicher Sätze eingliedert, selbst ein Ergebnis der Entscheidungen von einzelnen handelnden Personen, den Wissenschaftlern, und kann von diesen auch verändert werden. (Nemeth 1990, 87)

Für Neurath umfasste seine Wissenschaftsbehavioristik auch pragmatische Entscheidungen, nicht nur solche der Wissenschaftslogik im Carnap'schen Sinne (Uebel 2000, 58):

> Der Betrieb der Soziologie, der Betrieb der Mathematik, der Biologie sind Handlungen wie andere. Wissenschaftliche Forschungsrichtungen sind daher gesellschaftlich niemals neutral, wenn sie auch nicht immer im Mittelpunkt sozialer Kämpfe stehen. (Neurath 1931/32 [1981b, 514])

Die Mittel rationaler Aufklärung sollen nach Neurath jedoch nicht zu Mitteln der Suggestion von Rationalität verkommen. In praktischen Entscheidungen kann nicht rationale Einsicht allein den letzen Grund zur Rechtfertigung von Handlungen geben.[311] Ein „konsequenter Rationalismus“ berücksichtige auch die Grenzen der „Einsicht“ und wirke den verschiedenen Spielarten des „Pseudorationalismus“ entgegen.[312] So positionierte sich Neurath bereits 1913 in „Die Verirrten des Cartesius und das Auxiliarmotiv (Zur Psychologie des Entschlusses)“ (1913a). Siehe dazu Nemeth (1994, 112 f.) und Nemeth (1981, 177 ff.). Weil auch Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler nicht alle Prämissen, die für ihre Aussagen relevant sind, kennen, befinden sie

---

311 Neurath hegte starke Zweifel an bestimmten Formen des Rationalismus: „Es wird sich zeigen, ob ein Zeitalter des Rationalismus imstande ist, solche umfassende Gedanken in kräftige Tat umzusetzen, die *Menschheit* als eine in bunter Mannigfaltigkeit aufgebaute Gesellschaft zu verwirklichen.“ (Neurath 1921b [1981a, 201])

312 Neurath vermutet in Poppers Programm einen Pseudorationalismus: „Pseudorationalismus und Falsifikation“ (Neurath 1935/36a).

> sich in einer ähnlichen Lage wie der verirrte Wanderer im Wald des Cartesius: Er sieht nicht, an welcher Stelle des Waldes er sich befindet, und muß sich dafür entscheiden, in eine Richtung zu gehen. (Nemeth 1994, 127 f.)

Für die Wissenschaft wollte Neurath deshalb zeigen, „daß und wie die Wissenschaften Produkte gesellschaftlichen und individuellen Handelns sind" (Nemeth 1994, 129). Dazu gehört die Aufklärung darüber, wie Lebensgrundsätze wie beispielsweise eine utilitaristisch-antimetaphysische Haltung die Problemauswahl, die Problemspezifikation und die Auswahl jener Sätze, die als rechtfertigende zugelassen werden, mitbestimmen.

Für die Moral selbst bedeutet dies, dass in den Entscheidungen die nicht-rationalen Elemente offengelegt werden und die Rolle der Übereinkünfte (Konventionen) im Grundverständnis der Moral als menschlichem Unternehmen nicht verdeckt werden. Keine Lebenspraxis kann nach Neurath in der Gestaltung durch Menschen entzogenen Entitäten „letztbegründet" werden. Insofern ist Neurath in seinem Moralverständnis gemeinschaftlicher Dezisionist. Damit geht es für ihn um eine gemeinschaftliche Übereinkunft und nicht um je individuelle Entscheidungen. Wie bei den französischen Konventionalisten geht es bei der Übereinkunft zudem nicht um den Konsens einer idealen Diskussionsrunde (zu den Konventionalisten siehe Haller 1985, 344), was ihn einen Habermas'schen Ansatz ablehnen ließe. Neurath selbst würde jedoch, wie der nächste Abschnitt zeigen wird, bei einer solchen Lebenspraxis auf Grundlage von Lebensgrundsätzen, über die man gemeinsam übereingekommen ist, nicht unbedingt von „Moral" sprechen, da er diesen Ausdruck zu bestimmten Zeiten auf eine sehr enge Moralkonzeption beschränkt. Wissenschaft soll auf Grundlage des bislang Erläuterten auch kein Metaphysikersatz sein, sondern eine metaphysikfreie Weltauffassung sollte eine metaphysische Auffassung in allen Lebensbereichen ersetzen. In der Moral kann es daher nur um eine metaphysikfreie Lebens- und Handlungseinstellung gehen, nicht um einen Rückzug unter Hinweis auf „wissenschaftliche" Neutralität.[313] Was bleibt Wissenschaft und Philosophie in Hinblick auf eine so verstandene Moral zu tun?

7.3.4.2 Ethik als soziologische Felicitologie und der Lebenslageansatz

In „Soziologie im Physikalismus" (1931/32) geht es Neurath u.a. um die Möglichkeiten einer Ethik als Wissenschaft. Neurath will nicht mehr von „Philosophie" sprechen, auch nicht mehr im Sinne einer Tätigkeit der Begriffsklärung. Die Begriffsklärung gehört für ihn zum wissenschaftlichen Betrieb dazu. (Neurath 1931/32 [1981b, 534]) Er fragt deshalb nicht mehr, wie Ethik als philosophische Teildisziplin möglich wäre, sondern welche Rolle die Soziologie auch für Aufgaben herkömmlicher philosophischer Ethik übernehmen könne. Auch 1937 in „Die Einheitswissenschaft und ihre Enzyklopädie" hebt er hervor:

313 „Metaphysikfrei" im Sinne einer Nicht-Bezugnahme auf für Menschen unzugängliche Entitäten und Prinzipien.

> Ein weiteres, sehr wichtiges Problem ist es, in welcher Weise wir Sätze, die in Erziehungsdiskussionen, Diskussionen über Kunst, Ethik, Recht und andere derartige Fächer vorkommen, in eine einzige Sprache eingliedern können. (Neurath 1937a [1981b, 781])

Die Soziologie darf als Wissenschaft im Sinne Neuraths, wie oben erläutert, in ihren Aussagen ausschließlich von Gebilden sprechen, die räumlich-zeitlich gegeben sind. (Neurath 1931/32 [1981b, 549]) Was bleibt in einem solchen Wissenschaftsverständnis von Ethik übrig?

In „Soziologie im Physikalismus" findet sich nun ein eigener Abschnitt „Ethik und Rechtslehre als metaphysischer Restbestand". Zu jener Zeit ist für Neurath die Ethik ursprünglich jene Disziplin,

> welche die Gesamtheit göttlicher Befehle festzustellen sucht, um durch logische Kombination von Geboten und Verboten allgemeinerer Art herauszubekommen, ob eine bestimmte Einzelhandlung geboten, erlaubt oder verboten sei. (Neurath 1931/32 [1981b, 552])

Da die göttlichen Befehle unbestimmt seien und selbiges auch für deren Interpretation gelte, konnte keine echte Wissenschaft darüber entstehen:

> Der große Aufwand an logischen Schlüssen war sozusagen an ein untaugliches Objekt verschwendet, […]. (Neurath 1931/32 [1981b, 552])

Definiert man Gott und die Folgen in Himmel und Hölle physikalistisch, „dann hat man es mit einer zwar unmetaphysischen, aber sehr *unkritischen* physikalistischen Disziplin zu tun" (Neurath 1931/32 [1981b, 552]).

> Wie aber soll man eine Disziplin „Ethik" abgrenzen, wenn der Gott wegfällt? Kann man sinnvoll zu einem „Befehl an sich" übergehen, zum „kategorischen Imperativ"? Ebensogut könnte man einen „Nachbar an sich ohne Nachbar" einführen, einen „Sohn an sich, der nie Vater und Mutter gehabt". (Neurath 1931/32 [1981b, 552])[314]

Eine neue Ethik im Rahmen des Physikalismus erscheint Neurath zunächst unmöglich:

> Wenn man alle metaphysischen Elemente aus der Ethik beseitigt hat, sowie alle theologischen Physikalismen, dann bleiben eben nur entweder Aussagen über bestimmte Verhal-

314 Die Theologie halte sich besonders auf dem Gebiet der Ethik. „*Hat man den göttlichen Geboten den Gott weggenommen,* so beläßt man wohl noch einige Zeit *‚das Gebot an sich'*, den ‚kategorischen Imperativ'." (Neurath 1931 [1981a, 430]) „Vielleicht stecken theologisierende Reste auch im Suchen nach der idealen Sprache und in gewissen Anwendungen des Unendlichkeitsbegriffs in der Mathematik." (Neurath 1930/31 [1981a, 381])

> tensweisen der Menschen oder ihre Befehle an andere Menschen übrig. (Neurath 1931/32 [1981b, 552])

Im selben Sinne:

> Ohne Metaphysik, ohne Abgrenzungen, die nur aus metaphysischen Gewohnheiten erklärbar sind, können diese Disziplinen [Ethik und Rechtslehre] sich nicht selbständig halten. *Was an ihnen Realwissenschaft ist, geht in das Gebäude der Soziologie ein.* (Neurath 1931/32 [1981b, 555])

Was jedoch dennoch möglich wäre, wäre eine Disziplin, die

> innerhalb der Einheitswissenschaft in durchaus behavioristischer Weise untersucht, welche Reaktionen durch eine bestimmte Lebensordnung als Reiz ausgelöst werden, ob die Menschen durch bestimmte Lebensordnungen glücklicher oder weniger glücklich werden. (Neurath 1931/32 [1981b, 553])

Dieser Disziplin gibt Neurath den Namen „Felicitologie", und diese solle an die Stelle überlieferter Ethik treten. Weitere Möglichkeiten prüft er 1931 nicht.

Die Felicitologie beschäftigt sich ausschließlich mit gesetzmäßigen Zusammenhängen von Räumlich-Zeitlichem. Wobei die Motivationen der Menschen keine geeignete Grundlage für gesetzmäßige Zusammenhänge seien. (Neurath 1931/32 [1981b, 553]) Auch der Marxismus sehe davon ab. Es gehe ihm nur um Korrelationen zwischen Tun und Bedingungen des Tuns:

> Er bemüht sich, Korrelationen zwischen sozialer Lage und dem Verhalten ganzer Klassen festzustellen, um dann die oft wechselnden Wortfolgen abzuleiten, welche verwendet werden, um das so bedingte gesetzmäßig ableitbare Tun zu „motivieren". (Neurath 1931/32 [1981b, 553])

Wie schon in seinen frühen ökonomischen Beiträgen behauptet Neurath auch 1931:

> Es hat also einen guten Sinn zu fragen, ob eine bestimmte Lebensordnung mehr oder minder Glück verbreitet als eine andere, da ja „Glück" durchaus behavioristisch beschreibbar ist; es hat einen guten Sinn zu fragen, wovon die Forderungen abhängen, die Menschenmassen einander zurufen, welche neuen Forderungen aufgestellt werden, welche Verhaltensweisen dabei auftreten werden – wobei Forderungen und Verhaltensweisen oft wesentlich differieren. Das sind alles legitime soziologische Fragestellungen. Ob es sich empfiehlt, sie als „ethische" zu bezeichnen, bleibe dahingestellt. (Neurath 1931/32 [1981b, 553])

So hätten auch nicht moralische bzw. theologische Überlegungen die Abschaffung der Sklaverei bewirkt, sondern wirtschaftliche Rahmenbedingungen:

> Man untersucht, unter welchen Bedingungen die Sklaverei den Sklavenbesitzern Vorteile bringt, unter welchen dagegen nicht. Wenn man die Herren, welche Sklaven freilassen, befragt, warum sie das tun, werden nur wenige sagen, sie seien Gegner der Sklaverei, weil sie nicht genug Vorteile bringe. Viele werden uns ohne Heuchelei berichten, daß die Lektüre eines Philosophen zugunsten der Sklaven sie tief beeindruckt habe, andere werden ausführlich den Kampf ihrer Motive beschreiben, werden vielleicht darlegen, wie Sklaverei eigentlich das Vorteilhaftere wäre, wie aber der Wunsch, Opfer zu bringen, auf Eigentum zu verzichten, nach langem Kampf der Motive sie zu dem schweren Schritt der Sklavenfreilassung geführt habe. Wer gewohnt ist, im Sinne des Sozialbehaviorismus zu verfahren, wird den sehr komplizierten „Reiz“ der Lebensordnung mit Sklavenhaltung vor allem ins Auge fassen und dann die „Reaktion“ Beibehaltung oder Freilassung der Sklaven untersuchen, um darüber nachzudenken, wieweit die theologischen Lehren über Sklavenfreilassung als „Reiz“, wieweit sie als „Reaktion“ in Rechnung gestellt werden können. (Neurath 1931/32 [1981b, 558])

Neurath ist auch, wo er von „Ethik“ zu sprechen gewillt ist, lediglich an Wirkungszusammenhängen interessiert. An der traditionellen Ethik interessiert ihn nur, was sich nach Korrelationen empirisch untersuchen lässt, das, wo es gesetzmäßige Zusammenhänge gibt. Sein Interesse ist ausschließlich auf Mechanismen gerichtet, die gesellschaftliche Änderungen erklären oder herbeiführen können. Insofern er in der Lebenspraxis der Moral, die in seinem Verständnis von 1931 nur bei der Motivation von Individuen ansetzt und durch göttliche bzw. kategorische Imperative definiert ist, nicht die wirkende Kraft von Veränderungsprozessen sieht, interessiert ihn die Moral bzw. diese traditionelle Moral nicht.

Auch in *Empirische Soziologie* (1931), das als Band 5 der *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung* erschien, lehnt Neurath alles ab, was als „Verstehen“, „Sinngebung“, „Wertbezogenheit“ usw. auftritt. (Vgl. dazu „Zur Kritik des Neukantianismus“, 7.3.4.3 unten.) Alle wissenschaftlichen Aussagen bildeten „einen einheitlichen Bereich, der nur Aussagen über beobachtbare Tatbestände umfaßt“. (Neurath 1931 [1981a, 424]) Was die Soziologie mit Blick auf die traditionelle Ethik untersuchen könne, sei der Zusammenhang von Lebenslage und Lebensstimmung:[315]

> Lebenslage ist der Inbegriff all der Umstände, die verhältnismäßig unmittelbar die Verhaltensweise eines Menschen, seinen Schmerz, seine Freude bedingen. Wohnung, Nahrung,

315 „Ja, unsere ganze soziologische Terminologie ist bewußt oder unbewußt darauf abgestellt, Lebenslagenänderungen beschreiben zu können. Die Auswahl dessen, was man überhaupt heraushebt, deutet auf Lebenslage hin. Auch der theologische Mensch interessiert sich für die Lebenslage, und sei es für die Lebenslage im Himmel und in der Hölle.“ (Neurath 1931 [1981a, 511])

> Kleidung, Gesundheitspflege, Bücher, Theater, freundliche menschliche Umgebung, all das gehört zur Lebenslage, auch die Menge der Malariakeime, die bedrohlich einwirken. Sie ist die Bedingung jenes Verhaltens, das wir als Lebensstimmung kennzeichnen. Wir sprechen von einer schlechteren Lebenslage, wenn die Stimmung eines Menschen durch solche Lebenslage im allgemeinen herabgedrückt wird. Das setzt freilich voraus, daß man Lebensstimmungen in eine Reihe bringen kann, daß man von mehr oder minder glücklichem Ausdruck eines Menschen zu sprechen sich getraut, daß man sogar die Verhaltensweisen zweier Menschen in diesem Sinne zu vergleichen wagt. (Neurath 1931 [1981a, 512])

Neurath hält solche Vergleiche für möglich. Anhand angebbarer Merkmale ließen sich Lebenslagen auf individueller Ebene erfassen und durch Gruppenbildung auch Bevölkerungsklassen auf ihre Lebenslage hin untersuchen. Möglich wäre sogar, eine Skala der Lebenslagen aufzustellen:

> Jedenfalls kann man nun innerhalb eines gegebenen Bereiches angeben, welche Gruppen ihre Lebenslage infolge einer Gesamtwandlung verbessert, welche sie verschlechtert haben. (Neurath 1931 [1981a, 512])[316]

Der Begriff „Lebensstimmung" ersetzt in diesem Ansatz seit 1917 jenen des „Glücks":[317]

> § 5. Den Ablauf des Erlebens eines Menschen wollen wir, soweit seine Erfreulichkeit in Betracht gezogen wird, die *Lebensstimmung* eines *Lebensstimmungssubjektes* innerhalb eines bestimmten Zeitabschnittes nennen.
> § 6. Mit dem Namen „Lebensstimmung" wird ein gemeinsamer Ausdruck für *„Glück"* und *„Unglück"* geschaffen, doch mag man immerhin den Namen „Glück" verwenden, um Glücks- und Unglückserscheinungen zusammenfassend zu bezeichnen. (Neurath 1917b, [1981a, 104])

Neurath bezieht sich, so Leßmann, mit dem Ausdruck „Lebensstimmung" somit eindeutig auf das, was die Utilitaristinnen und Utilitaristen mit „Nutzen" meinen. Er interpretiert „Nutzen" jedoch nie im Sinne von Wunschbefriedigung. (Leßmann 2007a, 240)

---

316 Neurath warnt jedoch davor, die Messbarkeit als Kriterium der Wichtigkeit zu nehmen: „Daß man die meßbaren, einer handfesten Bearbeitung zugänglichen Größen ausführlicher berücksichtigt als die mehr unbestimmten, wie Religiosität, Kunstbetrieb und derlei, ist klar. Doch muß man sich hüten, jene Größen, welche einer klaren Erfassung leichter zugänglich sind, auch für wesentlicher anzusehen oder gar zu glauben, daß die Größen, welche man so erfassen kann, irgendwie grundsätzliche Unterschiede gegenüber den weniger klar erfaßbaren aufweisen." (Neurath 1917b [1981a, 116])

317 Die Erläuterung weiterer von Neurath verwendeter Begriffe wie „Lebensboden" oder „Lebensordnung" würde hier zu weit führen.

Die Ursachen für die Lebensstimmung liegen, wie obiges Zitat erläutert, in den Lebenslagen. Aus Gründen der statistischen Erfassungsschwierigkeiten verlagert sich Neuraths Schwerpunkt auf die Lebenslagen:

> Die *Lebensstimmungen* können wir nicht *unmittelbar* erfassen, wir werden uns daher an die *Lebenslagen* halten, an Wohnung, Nahrung, Kleidung, Arbeitszeit usw. […]. (Neurath 1920c, 58)

Der Ausdruck „Lebenslage", den Neurath von Friedrich Engels übernahm und den er bereits während des Ersten Weltkrieges verwendet (am ausführlichsten in Neurath 1917b), entspricht bei Neurath, wie aus obigem Zitat ersichtlich wird, ungefähr dem Alltagsbegriff „Lebensbedingungen".[318]

Der Lebenslageansatz berücksichtigt z.B. auch Krankheit und Gesundheit, welche in Markt- und Konsumtheorien nicht berücksichtigt werden, wie Neurath auch in *Was bedeutet rationale Wirtschaftsbetrachtung?* erläutert.[319] Meist in den Abschnitt „Sozialpolitik" abgeschoben, müssten die Lebenslagen wesentlicher Bestandteil jeder wissenschaftlichen Wirtschaftslehre sein.[320] Wesentlich für die Lebenslagenrechnung sei, dass es hier keine

---

318 Kurt Grelling, Schüler Nelsons, übernahm in Grelling 1921 den Ausdruck von Neurath, obwohl er wahrscheinlich weder Neurath 1911 oder 1912 noch 1917b kannte. Auch in einem späteren Briefwechsel zwischen Grelling und Neurath war der Lebenslageansatz kein Thema. (Leßmann 2007a, 61) Gerhard Weisser, ein weiterer Schüler Nelsons, gab dem Ausdruck in den 1950er- bis 1970er-Jahren eine neue Interpretation, in welcher er auf Nelsons Begriff des wahren Interesses an vernünftiger Selbstbestimmung anschloss. Bei ihm bedeutet „Lebenslage" den „Spielraum", den ein Mensch für die Gestaltung seines Lebens hat. (Leßmann 2007a, 85 ff.) Weissers Ansatz wurde insbesondere in der bundesdeutschen Sozialpolitik viel verwendet und nicht zuletzt in der Definition und Erklärung von Armut herangezogen. (Leßmann 2007a, 212) Weissers Ansatz ist somit dem Capability-Ansatz Amartya Sens näher als jener Neuraths. Noch mehr als Neurath konnte Sen seinen Ansatz anwenden, wie dies beispielsweise in der Entwicklung des Human Development Index (HDI) und des Human Poverty Index (HPI) für das United Nations Development Program (UNDP) geschah. Mit Neurath teilt Sen, dass beide einen Ersatz für die Messung des Nutzens suchen. Wo Neurath nahe am Nutzenkonzept auf die Lebenslage ausweicht, setzt Sen jedoch auf die Funktionen als erfassbare Größen, um das Nutzenkonzept gänzlich abzulösen. (Für diesen Hinweis danke ich Ortrud Leßmann.) Zu den Ähnlichkeiten und Unterschieden siehe ausführlich *Konzeption und Erfassung von Armut. Vergleich des Lebenslage-Ansatzes mit Sens „Capability"-Ansatz* von Leßmann (Leßmann 2007a). Zum Vergleich Neurath–Sen siehe auch Leßmann 2007b und 2009.

319 Der Lebenslageansatz findet sich vor allem in den Schriften Neurath 1917b, 1925, 1931, 1935, 1937b, 1944 und Neurath/Schumann 1919. In Letzterer geht es um eine Mindestlebenslage, wie sie schon Popper-Lynkeus wissenschaftlich zu bestimmen trachtete. Wie sich dies mit der Relativität von Werten (Neurath 1941b [1981b, 921]) verträgt, muss ungeklärt bleiben. (Leßmann 2007a, 79 ff.)

320 Zur Rolle des Lebenslagenkonzeptes heute siehe z.B. unter: http://www.socialia.ch/Teaching/Lebenslagekonzept.pdf. Auch Neurath findet in der aktuellen Literatur zu Lebenslagen-Indices Erwähnung (z.B. in Schmidke 2005).

generellen, sondern viele spezifische Einheiten gebe. (Neurath 1935, 42) Lediglich das Idol der Geldrechnung führe zur Annahme, es ließe sich nur mit einer generellen Einheit rechnen. (Neurath 1935, 45) Die Naturalrechnung sei hier hilfreicher:

> Was wir mit der Naturalrechnung leisten können: möglichst größenmäßig beschriebene Korrelationen zwischen Wirtschaft und Lebenslagen anzugeben. (Neurath 1935, 45)[321]

Der Lebenslageansatz ist auch Thema in „The Inventory of the Standard of Living" (1937b). Dort zeigt sich jedoch wiederum ein Problem von Neuraths Ansatz: Letztlich zielt die Erfassung der Lebenslage ja auf die Erfassung der Lebensstimmung (von Lust/Unlust, Glück/Unglück). Sie ist auch das Kriterium, anhand dessen Lebenslagen zu ordnen sind:

> Whereas this atomistic approach coordinates positive and negative "feeling", quantities with positive and negative conditions, we shall coordinate the totality of a person's feeling, or that of a group, with his or its entire living condition and investigate the extent to which changes in the "state of felicity" [Lebensstimmung; A.S.] positive or negative directions depend upon changes in these conditions. [...] we investigate [...] the conditions under which the totality of feeling becomes more or less pleasurable. Only these elements are significant for our approach to standards of living [Lebenslagen; A.S.]. We call that standard of living higher which produces a more pleasurable state of felicity characterized by a certain attitude or behavior. (Neurath 1937b [2005, 515])

Damit muss jedoch auch die Lebensstimmung irgendwie erfassbar sein. Zwar deutet Neurath an, die Lebensstimmung könne am Verhalten der Individuen abgelesen werden, doch bezweifelt er andererseits die interpersonelle Vergleichbarkeit von Lebensstimmungen und die Gleichförmigkeit des Zusammenhangs zwischen Lebenslagen und Lebensstimmung über Individuen hinweg. (Leßmann 2007a, 71) Neurath weicht wiederum auf den Vergleich der Lebenslagen aus:

> In jenen Fällen, in welchen wir die Durchschnittsstimmungen nicht miteinander vergleichen können, liegt es nahe, die Durchschnittslebenslagen miteinander zu vergleichen, was besonders in der Verbrauchsstatistik geschieht. Es muß aber nachdrücklich darauf hingewiesen werden, daß den Durchschnittslebenslagen keineswegs immer die Durchschnittslebensstimmungen entsprechen. Vielmehr sind es oft rein rechnerische Größen. Freilich, wenn keine anderen Mittel zur Verfügung stehen, hält man sich zur Not gerne an solch einen Ausweg. (Neurath 1917b [1981a, 120])

321 Die Naturalrechnung geht auf Popper-Lynkeus zurück.

Die Lebenslage ist und bleibt ein Behelf, um sich der Lebensstimmung, an deren Mess- und Vergleichbarkeit Neurath noch mehr zweifelt als bei den Lebenslagen, über erfassbare Größen anzunähern. (Vgl. Leßmann 2007a, 78)

Letztlich gehe es allen Erfassungs-, Messungs- und Vergleichsschwierigkeiten zum Trotz um Entscheidungen und ums Handeln. Hier ist Neurath betont zuversichtlich:

> Wenn wir das von den Sozialwissenschaften beigestellte Material kennen, dann argumentieren wir anders und handeln anders. (Neurath 1944 [1981b, 977])

Von der herkömmlichen Ethik bleibt für Neurath wissenschaftlich nur zulässig, was in die Soziologie wandern kann:

> So geht die Soziologie als Lehre vom gesellschaftlichen Verhalten aus vielerlei Quellen hervor: aus der „Geschichte", der „Nationalökonomie", der „Ethnologie", der „Theologie", der „Jurisprudenz", der „Ethik" und aus vielen anderen Disziplinen, die innerhalb der neuen Soziologie als Teilformulierungen wieder auftauchen, soweit sie nicht überhaupt zum Verschwinden gebracht werden. (Neurath 1931 [1981a, 434])

Gute Vorarbeit hätten hierin Bentham und Mill geleistet. (Neurath 1931 [1981a, 456])

Fragen nach Lebensglück und Lebensleid würden dadurch aus der Soziologie nicht ausgeschaltet, da es sich um empiristisch formulierbare Tatbestände handle. (Neurath 1931 [1981a, 503]) Werturteile wären jedoch nicht Teil der Argumentation. Sie werden gewissermaßen ausgeklammert und die Soziologie von der Moral befreit, wie sich bestimmte Ökonominnen und Ökonomen von der Theologie befreiten:

> Bei Thomas Morus ist das gesellschaftliche Schema schon deutlich sichtbar, […]. […] Gesellschaftsordnung ist damit aus dem Bereich der Theologie und Ethik in den Bereich der Wissenschaft und Technik gerückt.
>
> Es entwickelt sich eine Sonderdisziplin, welche festzustellen trachtet, wie Einrichtungen auf das menschliche Glück einwirken. Bald nimmt solches Bemühen einen rein irdisch-epikureischen Charakter an, wird zu einer Art Sozialepikureismus, bald hängt es noch mit einer Nabelschnur an der Theologie. So erklärt etwa Iselin (1784), es sei „Wille des Schöpfers, daß die größte mögliche Anzahl der Menschen auf der Erde, die größte mögliche Anzahl Wesen in seiner ganzen Schöpfung, die größte mögliche Glückseligkeit in dem vollkommensten Ebenmaße genieße". Auf diese Weise kann man die Nationalökonomie durchaus utilitaristisch betreiben, alles in eine Klammer setzen und sagen: Alles dies ist gebilligt, weil Gott selbst Utilitarist für alle ist. […]
> […] Ist dieser Zustand erreicht, dann unterscheidet sich theologische von nichttheologischer Wissenschaft nur noch wenig. (Neurath 1931 [1981a, 443])

Hier sei die Nationalökonomie eine empirische Wissenschaft. Dass das größtmögliche Glück ein moralisches Ziel ist, kann und muss ausgeklammert werden. Für jene, die dies als moralisches Ziel anerkennen, liegt ein Interesse an Soziologie als einem Instrument nahe, nicht mehr von Interesse ist eine eigene Disziplin Ethik. Eine solche ließe sich, wie schon oben angesprochen, gar nicht mehr von anderen Disziplinen abgrenzen.[322] Es gebe kein Kriterium, mit dem moralische Regelungen von anderen abzusondern wären:

> Die Gesamtheit der angewandten Regeln, Gewohnheiten, Befehle wird sich aber nicht als ein besonderes System ablösen lassen, wie es „die Moral", „das Recht", „die Religion" im alten Sinne waren. „Die Ethik" oder „das Recht" waren als Systeme nur verständlich, wenn man sie unmittelbar oder mindestens historisch aus den Geboten Gottes oder einer höheren Ordnung an sich ableitete. In einer Ordnung, welche wesentlich wissenschaftliche Weltauffassung als Grundlage des Zusammenlebens kennt, gibt es Gewohnheiten, Regeln, die von Organisationen oder Einzelnen anderen auferlegt werden, die man gemeinsam beschließt, aber man kann nicht recht ein „System" abheben, das der früheren „Ethik" oder dem früheren „Recht" entspräche. […] Es gibt nur noch Ausschnitte aus der Soziologie, die ein Hilfsmittel der Tat ist. Der Entschluß ist das eine, die Wissenschaft das andere. (Neurath 1931 [1981a, 526 f.])

Die Abgrenzung einer „Ethik" könnte jedoch durchaus auch von außen kommen. Es könnten alle jene Gewohnheiten und Regeln, die auf das Wohl aller abzielen und gemeinsam beschlossen werden, „Moral" genannt werden, alle wissenschaftlichen Untersuchungen, die mit diesen direkt zusammenhängen, weiters einer Disziplin „Ethik" zugeordnet werden, ohne dass damit der entsprechende Teil der Wissenschaft selbst normativ würde. Diese Möglichkeit wäre auch 1931 für Neurath offengestanden. Die zitierte Stelle deutet darauf hin, dass er 1931 bei einer so definierten Disziplin nicht von „Ethik" sprechen wollte, weil sie seinem damaligen Bild der traditionellen Ethik zu wenig entsprach. Für ihn ist zu jener Zeit die traditionelle Ethik normativ, und zwar aufgrund der Befehle Gottes oder einer anderen höheren Macht.

In *Einheitswissenschaft und Psychologie* (1933) stellt Neurath wiederum klar, dass Behavioristinnen und Behavioristen aus ihren wissenschaftlichen Formulierungen keine Forderungen ableiten können. Als Beispiel führt er folgende Aussage an (der Autor wird nicht genannt, aus einer späteren Bemerkung geht hervor, dass es sich um einen Amerikaner handelt):

322 Philosophinnen und Philosophen, die Neurath hier folgen, haben ihre Forschungsschwerpunkte deshalb auf die Spiel- und Entscheidungstheorie verlagert. Dies ist dem Neurath'schen Gesamtansatz solange gemäß, als sie den Rahmen nicht aus den Augen verlieren.

> Es wird vielleicht einmal eine behavioristische, rein experimentelle Ethik geben, die uns sagen wird, ob es vom Standpunkt gegenwärtiger oder künftiger Anpassung des Individuums besser ist, eine oder mehrere Frauen zu haben, ob Todesstrafe oder andere Strafformen das Richtige sind, ob Prohibition oder nicht, ob leichte oder schwere Ehescheidung, ob es besser ist, Familienleben zu pflegen, Vater und Mutter zu kennen oder nicht. Was „gut" oder „böse" für den menschlichen Organismus, wie das Verhalten der Menschheit in experimentell gesunde Bahnen zu lenken sei – liegt heute noch jenseits unseres Wissens. Wir kennen viel zu wenig vom Aufbau des menschlichen Körpers und seiner Bedürfnisse, um dogmatisch in unseren Vorschriften und Urteilen zu sein. (Neurath 1933 [1981b, 603 f.])

Zu dieser Ansicht des Amerikaners bemerkt Neurath:

> Die „Forderungen" an sich werden so nebenbei eingeschmuggelt, wenn auch erklärt wird, man könne *noch nicht* über „böse" und „gut" sich dogmatisch äußern. Als ob es heute eine andere Definition von „gut" gäbe als die, welche dies Wort auf das Verhalten von Individuen, Individuengruppen usw. gegenüber bestimmten Einzelvorgängen auf Grund von Regeln zurückführt, die sie selbst aufstellten. (Neurath 1933 [1981b, 604])

Befehle von „außen" gibt es für Neurath nicht:

> […], Befehle geben Menschen anderen Menschen. Die Befehle haben nicht ein Eigenleben „neben" oder „über" den Menschen, welche die Befehle geben. […] Instanz ist immer wieder der Mensch. (Neurath 1931 [1981a, 432])

Wenn also Befehle, dann von Menschen. Und in Neuraths Idealvorstellung sollten diese in einem gemeinsamen Entschluss fallen. Diese könnten, wenn sie im Dienste des Glücks der Menschheit stünden, „Moral" genannt werden, wovor Neurath jedoch zurückschreckt. Sein Moralverständnis ist zu jener Zeit nicht nur inhaltlich bestimmt, sondern eben auch davon, dass es sich um Befehle einer göttlichen oder zumindest höheren Instanz handelt, und zudem davon, dass es sich um eine Praxis handelt, die nur auf die Handlungsmotive von Individuen einwirken will. Aufgrund des Letzteren hält er sie auch bei einer Modifikation der beiden ersten Punkte für sozial wirkungs- und damit für sein Vorhaben bedeutungslos:[323]

> Wenn einmal ernsthaft die Abhängigkeit menschlichen Glücks von menschlichem Tun untersucht wird, dann zeigt sich aber, daß die *sozialen* Wandlungen mehr als die *persönlichen*

---

323 Neuraths Auffassung der allgemeinen Volksbildung beinhaltet deshalb auch keine Indoktrination moralischer und anderer Auffassungen. (Uebel 2000, 318 mit Verweis auf Dvořák 1982) 1903 war dies noch anders. Zwischen 1903 und 1919 wurde jedoch die Rolle moralischer Anleitung fallengelassen und alleine die der Informationsvermittlung akzeptiert. (Uebel 2000, 318)

> Entschlüsse maßgebend sind für Glück und Unglück ganzer menschlicher Gruppen. An die Stelle eines Systems göttlicher Forderungen an den Menschen, deren Deduktionen man überprüft, an die Stelle der „Forderungen an sich" tritt nun die Analyse der gesellschaftlichen Abhängigkeit. An die Stelle Gottes und des kategorischen Imperativs tritt nun der gemeinsame Beschluss großer Gruppen, an die Stelle der Hingabe an transzendente Wesenheiten tritt nun die Hingabe an irdische Gruppen und ihr Verhalten, wozu auch ihre ausgesprochenen oder nicht ausgesprochenen Forderungen gehören. Man fühlt sich als wissenschaftlich eingestellter Mensch im Verbande organisierter Menschen und verhält sich dementsprechend. (Neurath 1931 [1981a, 433])

Nach Neuraths damaligem Verständnis ist die traditionelle Ethik, wo sie sich mit der traditionellen Moral auseinandersetzt, selbst normativ und dogmatisch. Als solche könne sie nicht Teil einer Einheitswissenschaft sein:

> An die Stelle der „Ethik" tritt die systematisch betriebene Soziologie, an die Stelle des „ethischen" [moralischen; A.S.] Verhaltens das irgendwie sozial näher bestimmte Verhalten innerhalb einer Gruppe. Gewisse Bemühungen, eine Art „wissenschaftlich" zulässiger „Ethik" aufrechtzuerhalten, werden noch eine Zeitlang bestehen bleiben, bis die solidarische Eingliederung einerseits, die wissenschaftliche Soziologie andererseits als Grundlage solcher Eingliederung und alles gemeinsamen Verhaltens das reale Erbe antreten werden. (Neurath 1931 [1981a, 433 f.])

Grundsätzlich will Neurath herkömmliche Begriffe und Theorien der Ethik durchaus nicht vorschnell aus der Wissenschaft ausschließen. In einer Rezension von Alf Ross' *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis* meint er, gerade die Erörterungen der Utilitaristinnen und Utilitaristen ließen sich so abändern, dass sie „innerhalb einer empiristischen Gesellschaftstechnik eine legitime Stelle erhalten können" (Neurath 1935/36b [1981b, 646]). Außerdem könne, bei geschichtlichen Voraussagen das eigene Verhalten in Rechnung zu stellen, eine Art von Betrachtung sein, die zu einer historisierenden Gesellschaftslehre führe, „die das zu leisten vermag, was früher der Moraltheorie zugemutet wurde" (Neurath 1935/36b [1981b, 646]).

Grundsätzlich will Neurath auch Problemen, die noch in vagen und unvollkommenen Sätzen formuliert sind, nicht ausweichen. Wie er in „Mensch und Gesellschaft in der Wissenschaft" (1936a) betont, müsse man sich eben um den Ausbau des Gebietes bemühen, auch wenn eine „streng wissenschaftslogische Analyse [...] sich mehr durch Beschäftigung mit der Physik befriedigt [fühlt]" (Neurath 1936a [2006, 621]). Der Beginn einer empiristischen Wissenschaft, so noch 1941, mag vage sein, aber nicht immer vermeidbar:

> Ich kann nicht leugnen, daß viele wissenschaftlich orientierte Leute einen solchen Beginn, der voll von Vagheit ist, nicht mögen; sie würden es vorziehen – wie ich es vorziehen würde,

> hielte ich diesen Wunsch nicht für utopisch – mit exakten Anfangsdefinitionen und einfachen atomaren Elementen zu beginnen. (Neurath 1941a [1981b, 918])[324]

In oben erwähnter Rezension zu Ross' Buch und auch später äußert sich Neurath in der Frage, ob man mit einem Sammelterminus „moralisch" im Rahmen einer empiristischen Betrachtung erfolgreich wird hantieren können, weniger entschieden als noch 1931. Es sei, so Neurath ab 1935, nicht sicher, ob der Begriff „moralisch" zu jenen Begriffen gehört,

> die eigentlich nur durch ihre metaphysische Biographie erklärbar sind, [die] jede Kraft und alles Leben verlieren, wenn sie metaphysikfrei werden. (Neurath 1935/36b [1981b, 647])[325]

Es sei „noch lange nicht genügend Klarheit darüber geschaffen, in welcher Form die überkommenen Formulierungen mit den Termini ‚Ethik', ‚Recht', ‚Pflicht' usw. einer empiristischen Umdeutung zugänglich sind" (Neurath 1936a [2006, 628 f.]).

---

324 Wie gut Neurath mit Unsicherheiten zurecht kam, zeigt auch seine antifundamentalistische Wissenschaftstheorie und seine bekannte Bootsmetapher, die sich an mehreren Stellen seines Werkes findet. (Fundstellen zur Bootsmetaphorik siehe Uebel 1991b, 9) Schon früh schildert er die Arbeit der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler so: „Wir sind wie Seefahrer, die auf offenem Meere sich genötigt sehen, mit Balken, die sie mitführen, oder die herantreiben, ihr Schiff völlig umzugestalten, indem sie Balken für Balken und die Form des Ganzen ändern." (Neurath 1913c [1998b, 215 f.]) Dies ist durchaus auch für seine Moral von Bedeutung: "[…] we struggle toward a more open society and a brighter future for living human beings. In the end, we can only rely on one another. I think that Otto Neurath came to see this more and more clearly and that this, […], is the deep lesson of his boat metaphor. A manuscript that he left unfinished at the end of his life concludes with this uncharacteristically simple sentence […]: 'The difficulty is that, whatever changes we accept, it is a kind of venture.'" (Richardson 2003, 85 f.) Neuraths Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie will nicht Wahrheitsansprüche untermauern. Er glaubt nicht an Wahrheit „an sich", sondern fasst Wahrheit im Sinne einer Kohärenztheorie als Widerspruchsfreiheit und Übereinstimmung von Sätzen, die von verschiedenen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern akzeptiert werden. (Rutte 1982, 70 f.) Wobei die Köhärenz auch nur ein Auxiliarmotiv wie Einfachheit und Fruchtbarkeit sei. Auxiliarmotive haben einen praktischen Grund, keinen theoretischen. Letztlich sei auch die Wissenschaft eine soziale Praxis. (Uebel 2000, 39 f.) Neurath hält deshalb auch Protokollsätze, das sind Sätze, die eine Beobachtung unter Angabe von Raum- und Zeitbezug protokollieren, für normale Sätze. Eine Theorie werde deshalb nicht durch die Wirklichkeit bewährt (von Verifizierung will Neurath nicht sprechen), sondern durch einen Protokollsatz, der sich in andere akzeptierte Sätze einfügt, die Erklärungen und Prognosen bestimmter Zusammenhänge ermöglichen. (Näheres z.B. in Uebel 2007)

325 Ross' Anliegen metaphysikfreier Rechtslehre begrüßt Neurath: „Vor allem ist man's nicht gewohnt, daß Juristen so sehr bemüht sind, die Metaphysik auszuschalten. Das ist um so höher zu veranschlagen, als die planmäßige antimetaphysische Kritik im Sinne einer physikalistischen Gesamtanschauung bisher mehr auf Physik, dann auch auf Biologie und schließlich auf Soziologie gelenkt wurde, während das Gebiet des Jus und ähnliche Gebiete von dieser Seite her wenig behandelt wurden." (Neurath 1935/36b [1981b, 647])

Ein wenig Klarheit in dieser Frage brachte Neurath für sich 1941 in „Universaljargon und Terminologie". Obwohl er in diesem Aufsatz den Ausdruck „Wert", aber auch „Erfahrung" und „Verifikation" zu den gefährlichen Termini zählt (Neurath 1941a [1981b, 906]), widmet er den Werttermini einen eigenen Abschnitt. Es bedürfe keiner besonderen Erörterung, dass Logische Empiristinnen und Empiristen Werttermini wie „gerecht", „richtig", „schön" relativieren würden. So könne „gerecht" ersetzt werden durch „gerecht in Übereinstimmung mit von jemandem aufgestellten Vorschriften". Dabei mache es keinen Unterschied, ob man „jemand" als die betreffende Person selbst („das eigene Gewissen") oder als „die Gemeinschaft, in der jemand lebt", interpretiere. (Neurath 1941a [1981b, 911]) Warum dies keinen Unterschied mache, erläutert Neurath jedoch nicht. Vermutlich will er damit sagen, dass sich in beiden Fällen eine eindeutige physikalistische Terminologie ergeben würde. Später heißt es in Bezug auf „gerecht" aber auch:

> Die Logischen Empiristen würden vielleicht vorschlagen, den Terminus „gerecht" so relativ zu verwenden, wie sie den Terminus „angenehm" verwenden würden – ein Buch mag für eine Gruppe von Lesern angenehm sein, für eine andere unangenehm. Das findet man heraus, indem man die Leser fragt oder ihr Verhalten analysiert. Aber es gibt Denker, die sich gegen diese „Relativierung" wenden; sie meinen, daß „der Mensch absolute Standards der Gerechtigkeit" hat. Die Logischen Empiristen widersetzen sich allen Spielarten dieser Einstellung, da die Vertreter des „Absolutismus" nicht angeben, wie eine Meinungsverschiedenheit zu bereinigen wäre, […]. (Neurath 1941a [1981b, 921])

Dem Physikalismus gehe es jedoch nicht darum, Wertfragen oder aus sogenannten „moralischen Fragen" entstehende Probleme zu eliminieren, sondern er versuche nur, eine Terminologie zu finden, mit der so viele Probleme wie möglich mit dieser allgemeinen Terminologie erörtert werden könnten. (Neurath 1941a [1981b, 912]) Logische Empiristinnen und Empiristen wollten nämlich einen Weg finden, alles, was für sie, genauso wie für andere, wichtig erscheint, diskutieren zu können, und zwar über Glaubens- und Einstellungsunterschiede hinweg. Deshalb würden sie nach einer Terminologie suchen, die ihnen dies ermögliche. Kritiken wie „Die Logischen Empiristen erklären, daß es überhaupt kein Gut und Böse gibt" oder „Für diese Logischen Empiristen, die das Moralgefühl zerstören, gibt es keinen Unterschied zwischen brutaler Gewalt und gütiger Liebe" weist Neurath entschieden zurück. (Neurath 1941a [1981b, 914]) Damit wird bei Neurath zudem die Terminologie selbst zu einem Instrument des wissenschaftlichen Humanismus und der toleranten Haltung Logischer Empiristinnen und Empiristen: Diese seien tolerant, machten Vorschläge und erwarteten Gegenvorschläge. (Neurath 1941a [1981b, 915])

Die Unterscheidung von „Moral" und einer „Moralwissenschaft", welchen Namen diese immer tragen mag, ist Neurath wichtig. In „Enzyklopädismus als Erziehungsziel: Ein dänischer Ansatz" heißt es:

> Es ist sicherlich sehr nützlich für die Studenten, wenn sie den Unterschied zwischen „Religionswissenschaft“ und „Religion“ selbst kennenlernen. Wir kennen die ähnlich beschaffenen Schwierigkeiten, die entstehen, wenn Leute keinen scharfen Trennstrich zwischen *„Moral“* und der „Analyse der Moral“ ziehen, als einem Komplex von Formulierungen, der hauptsächlich im Zusammenhang mit transzendenter Metaphysik präsentiert wird.
> (Neurath 1938 [1981b, 859])

Als moralisch und politisch Handelndem ist eine solche Wissenschaft (einschließlich einer Analyse der Moral) und ihre Terminologie für ihn wiederum nur Instrument, um einen als moralisch gut befundenen zukünftigen gesellschaftlichen Zustand herbeizuführen. Wissenschaft, so Nemeth, ist für Neurath Technik, ein „gesellschaftliches Mittel zur Beherrschung der Wirklichkeit“. (Nemeth 1990, 76) Für die Neuordnung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse ist auch die Wissenschaft nur ein Mittel. Inhalt seiner Moral ist das Maximum an Glück für alle, für dessen Verwirklichung die Wissenschaft, ganz im Sinne des wissenschaftlichen Humanismus, ein gutes Mittel darstelle. Wer Neuraths moralische Auffassung teilt, für den ist Neurath ein moralischer Denker und Gestalter. Ob Neurath selbst eine Rehabilitierung bestimmter Konzeptionen von Moral und Ethik – nämlich nicht traditioneller, sondern metaphysikfreier, „moderner“ – vorgenommen hätte, so er nicht so früh und plötzlich gestorben wäre, muss hier und für immer offen bleiben.

Durch die Konzentration auf eine soziologische Gesetzeswissenschaft und die Beschränkung aller Philosophie auf ihre Rolle für die Wissenschaften verlor Neurath jedenfalls aus den Augen, was eine antimetaphysische Philosophie für eine moderne Moral direkt zu leisten vermöge.

7.3.4.3 Zur Ablehnung des Südwestdeutschen Neukantianismus

Abschließend zu Neuraths Moral- und Ethikverständnis soll hier sein Verhältnis zum Südwestdeutschen Neukantianismus behandelt werden. Was Neurath von den südwestdeutschen Neukantianerinnen und Neukantianern hielt, zeigt sich schon an Folgendem: Neurath bezeichnet Windelband, Rickert und die südwestdeutschen Neukantianerinnen und Neukantianer in seinem Briefwechsel manchmal kollektiv als „Windelbanditen“ (Uebel 2010, 118).[326]

Neurath lehnte vor allem Rickerts Unterscheidung von Kultur- und Naturwissenschaften, die Neurath als strikte interpretierte, entschieden ab.[327] Hier liegt jedoch eine falsche Interpretation von Rickerts Vorschlag vor. Rickert schlug keine scharfe Trennung vor, sondern arbeitete zwei Methoden heraus, die in unterschiedlicher Betonung in Wissen-

326 Zu Neuraths Verhältnis zum Marburger Neukantianismus siehe jüngst Stuchlik 2011.

327 Neuraths Jugendmentor Tönnies hatte schon 1902 mit Rickert über dessen Darstellung der materialistischen Geschichtsauffassung debattiert. Zur Debatte Rickert–Tönnies siehe auch Rickerts *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (112 f.).

schaften, die die Natur, und in solchen, die kulturelle Phänomene als Forschungsgegenstand haben, angewendet werden. Rickerts Analyse kann man sehr wohl zustimmen, ohne seine spezielle Werttheorie zu unterstützen, denn zur Unterscheidung der methodischen Ausrichtung ist Rickerts Werttheorie nicht nötig. Rickert sah darin lediglich den einzigen Weg, den Kulturwissenschaften, auch wenn sie diese Methode anwenden, die Objektivität zu sichern.

Die fundamentalen Wertbeziehungen, die Rickert in den Kulturwissenschaften sah, wenn sie eine historische Methode anwandten, machen das Projekt einer empirischen Sozialwissenschaft mit lediglich generalisierenden Methoden (Rickert sprach auch bei Anwendung der historischen Methode von empirischen Wissenschaften) nicht unmöglich. Hier kann ich Uebel (2010, 121 ff.) keinesfalls zustimmen. Rickerts Methode lässt es durchaus zu, soziale Probleme wissenschaftlich zu behandeln, auch naturwissenschaftlich im Sinne von generalisierend. Auch eine marxistische Behandlung ist möglich, nur müsste diese ihr zum Teil historisches Verfahren anerkennen, insofern die Wertbezüge, die sie enthält, offengelegt werden. Es wäre durchaus von aktuellem Interesse, wie eine Kulturwissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft aussehen könnte, ob sie dann ihre Funktion, Bedeutungsbezüge aufzuzeigen, häufig nur für einen Teil der Gesellschaft erfüllen könnte. Rickert lässt im Übrigen zu, dass geteilte Werte keine absoluten Werte sein müssen.

Neurath war jedoch nicht zuletzt aus politischen Gründen gegen Rickert. Er spricht in Zusammenhang mit Rickert in Briefen mehrmals von „BLUBO-Metaphysik", d.i. „Blut und Boden"-Metaphysik (siehe Uebel 2010, 118 f.). So entrüstet er sich unter Verwendung dieses Ausdrucks über Schlicks „Philosophie und Naturwissenschaft", einen Vortrag aus dem Jahre 1929, der 1934 in *Erkenntnis* veröffentlicht wurde:

> Hast Du genauer gelesen, was Schlick über Windelband, Rickert und die Geschichtsschreibung sagt, die nichts lernen kann? Mit vollen Segeln kehrt er in den Mutterboden der BLUBO-Metaphysik zurück, natürlich nur partiell. Aber immerhin. Es ist erschütternd. (Neurath an Carnap, 2. Februar 1935, Rudolf Carnap Collection, ASP RC 029–09–87; zit. n. Uebel 2010, 119)

Schlick erkannte in diesem Vortrag einen eigenständigen Charakter der Geisteswissenschaften an, wie er sie im Unterschied zu Rickert nannte, und sah in ihrer kulturellen Perspektive einen Vorzug:

> Denn es ist ja gerade ihre Schönheit und Macht und ihr unwiderstehlicher Reiz, daß sie sich nur mit dem Menschlichen im Dienste des Menschlichen beschäftigen. (Schlick 1934/35, 393)

Uebel vermutet, Neurath regte besonders die Bereitschaft Schlicks auf, „das Ziel sozialwissenschaftlicher Erklärungen auf dem Altar angeblich allgemeiner menschlicher Werte zu opfern" (Uebel 2010, 120). Warum sollte dabei jedoch etwas geopfert werden? Rickert

ging es nicht darum, generalisierende Methoden aus den Kulturwissenschaften auszuschließen. Er hielt sie nur nicht für die einzig legitime Methode, wobei es nicht um alternative Methoden im gleichen Erkenntnisinteresse ging, sondern um zwei Methoden für zwei verschiedene Forschungsinteressen. Und Schlick hat damit noch lange nicht, wie auch Uebel sogleich anmerkt, Rickerts Werttheorie gutgeheißen.

Abgesehen von der Frage, ob Rickerts Wissenschaftstheorie einer Einheitswissenschaft, wie Neurath sie vorschwebte, entgegenstand oder nicht, lehnte Neurath Rickerts Werttheorie ab. Rickert hatte in der Tat die Werte, von denen die Bedeutungen von individuellen Ereignissen, von Personen usw. in seiner kulturwissenschaftlichen Methode abhängen, als objektiv verstanden und zwar „objektiv" in anderem Sinne als bloß „dem Willen des einzelnen enthoben", wie es Carnap gebrauchte (Neurath 1931 [1981a, 525]). Rickert verstand die kulturwissenschaftlichen Ergebnisse insofern als objektiv, als er sie als Ergebnisse in Bezug auf allgemein wichtig erachtete Gesichtspunkte sah:

> Diese *Allgemeinheit der Kulturwerte* erst ist es, welche die individuelle *Willkür* der geschichtlichen Begriffsbildung beseitigt, und auf der also ihre „Objektivität" beruht. (Rickert 1926, 95)

Warum es gerade die von ihm genannten Werte von Religion, Staat, Recht, Sitten etc. sein sollen, beantwortet Rickert in *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* nicht. Methodisch ist dies auch nicht entscheidend und bedeutsam, d.h., aus der Perspektive der Methode macht es keinen entscheidenden Unterschied.

Wenn Rickert den historischen Materialismus nicht als objektive Geschichtsschreibung anerkennt, so deshalb, weil er die Wertperspektive, die darin eingenommen wird, nicht für allgemein anerkannt hält. Auch eine Würdigung von Personen ist nur objektiv, wenn sie aus der Perspektive einer allgemein geteilten Wertperspektive erfolgt. Ob Massenphänomen oder Personen, ist nebensächlich. Bei nicht allgemein geteilten Perspektiven bleibt sie für Rickert parteiisch. (Für Rickert hieß eine Wertperspektive einnehmen noch nicht, den Wert auch als Wert zu unterstützen. Auch er wollte keine wertende Wissenschaft.)

Um mit der strengen Objektivität der generalisierenden Methode mithalten zu können, wäre jedoch nicht nur eine faktische Wertübereinstimmung nötig, sondern die Geltung von übergeschichtlichen Werten, so Rickert:

> Müssen wir also nicht die *Geltung* von übergeschichtlichen *Werten* und durch sie konstituierende Sinngebilde voraussetzen, denen die faktisch anerkannten geschichtlichen Kulturwerte wenigstens *näher* oder *ferner* stehen? Wird nicht erst dadurch die Objektivität der Geschichte der der Naturwissenschaft *ebenbürtig?* (Rickert 1926, 134)

Nach Rickert müsste auch eine wissenschaftliche Universalhistorie möglich sein. Universalhistorikerinnen und -historiker, die nicht nur aus der Perspektive einer bestimmten Kultur eine Bedeutung untersuchten, müssten voraussetzen, dass irgendwelche Werte ab-

solut gelten. Aber eben nur Universalhistorikerinnen und -historiker, nicht die Historikerinnen oder Historiker, die sich damit begnügen, dass ihre Ergebnisse für bestimmte, wenn auch nicht alle, Kulturen bedeutsam sind.

Das Problem bei Rickert müsste für Neurath also nicht in seiner Unterscheidung von zwei Tendenzen in den Methoden der Wissenschaften liegen, sondern in seinem Wertabsolutismus und der spezifischen Auswahl der Werte, von denen Neurath insbesondere einen ablehnt. Den bislang in *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* aufgeführten wie Religion, Staat, Recht, Sitten wird in Rickerts „Thesen zum System der Philosophie" 1932 ein weiterer hinzugefügt: das Volk. So habe die philosophische Anthropologie (diese ist für Rickert keine empirische Wissenschaft und es geht bei ihr nicht um eine kultur- oder naturwissenschaftliche Methode) nach dem „Universum der Werte" zu suchen:

> Bei dem Versuch einer universalen *Gliederung* der Werte sind solche Güter, die *Eigenwert* besitzen, wie Wissenschaft, Kunst, Familie, Volk, Recht, Staat u.a. von denen zu scheiden, denen Wert nur als *Mittel* zukommt, […]. (Rickert 1932 [1982, 179 f.])

Zu dieser Zeit war eine solche Ergänzung selbstverständlich politisch bedeutsam und die Bezeichnung „BLUBO-Metaphysik" angebracht.

Neurath lehnte die Werte Rickerts sowohl inhaltlich als auch in ihrem Status als übergeschichtlich und allgemein verbindlich ab. Und darüber hinaus aufgrund ihrer politischen Instrumentalisierbarkeit.

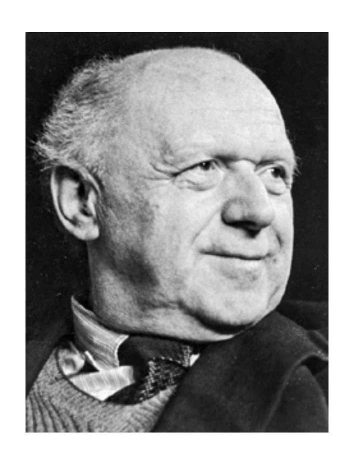


Abb. 4: Otto Neurath einen Tag vor seinem Tod

7.4 Zusammenfassung und Schlussbemerkungen

Antimetaphysik heißt für Neurath nicht Verzicht auf gemeinsame Lebensgrundsätze, die er zu manchen Zeiten durchaus, zu anderen eher nicht als „Moral" bezeichnen würde. Ausgeschlossen sind lediglich Konzeptionen, die in ihren Prinzipien und Grundlegungen über Menschen Zugängliches und ihrer Gestaltung Entzogenes hinausgehen. Neurath selbst vertritt eine klare moralische Ausrichtung, die den Rahmen seiner vielfältigen Tätigkeiten bildet. Ziel von Neuraths Moral ist die Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen, die Vermehrung des Glücks der gesamten Menschheit. Als wertvolles Instrument hierzu gilt ihm die Wissenschaft bis hinunter zu ihren terminologischen Grundlagenfragen. Insofern teilt er mit den anderen Mitgliedern des Wiener Kreises den wissenschaftlichen Humanismus. In Neuraths spezifischer Konzeption können die Verbesserungen jedoch nur durch grund-

legende strukturelle Veränderungen herbeigeführt werden. Er nennt diese Konzeption in seiner marxistischen Periode einen Sozialepikureismus. Zudem basiert die Moral auf einem gemeinsamen Entschluss, den auch eine Moralwissenschaft nicht hintergehen kann. Mit Neurath wäre zu sagen: Am Anfang der Moral waren der gemeinsame Entschluss und die gemeinsame Tat.[328]

Das Ignorieren einer direkten Thematisierung von Moral mag auch Neuraths Überzeugung geschuldet sein, es brauche für einen moralischen Fortschritt wissenschaftliche Bildung und keine moralische. Moralischer Fortschritt komme ohne direkte Moralisierung aus. Ein Moralisierer war Neurath mit Sicherheit nicht. Schon gar nicht wollte er die Wissenschaft vorschieben, wo es in letzter Konsequenz um gemeinsame Entschlüsse geht. Die Wissenschaft, auch eine Moralwissenschaft, ist keine der Lebenspraxis Moral gegenüber höhere Instanz, ebenso wenig die Philosophie. Philosophinnen und Philosophen, die dies meinen, verkennen ihre Rolle. Zu ihnen zählt Neurath vor allem die idealistischen Schulphilosophen seiner Zeit:

> Die idealistischen Schulphilosophen unserer Tage von Spann bis Heidegger wollen herrschen, wie einst die Theologie geherrscht hat, nur daß die Scholastiker sich auf den Unterbau der feudalen Produktionsordnung stützen konnten, während unsere Schulphilosophen nicht merken, daß ihnen ihr Unterbau unter den Füßen wegrutscht. (Neurath 1932 [1981b, 572 f.])

Bei aller Betonung von Toleranz und Pluralität erwecken Neuraths Werke zuweilen einen dogmatischen Eindruck. Dieser ergibt sich daraus, dass Neurath seinen sozialen Eudämonismus nicht infrage stellt, sondern für seine Arbeiten voraussetzt. Er ist bei Neurath überwiegend Ausgangspunkt und nicht Thema. Anstatt Diskussion finden sich dann Vorschläge zur Umsetzung, Agitation und Suggestion.

Neurath war zweifelsfrei ein kämpferischer Gestalter, der sich für seine Gesellschaft verantwortlich fühlte. Er konnte Europa nicht einfach verlassen, weil alle seine Tätigkeiten Teil eines gesellschaftlichen Engagements waren. An Carnap schrieb er:

> We have to rebuild Europe, do not forget it. (Neurath an Carnap, September 1941; Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 222, zit. n. Nemeth 1994, 121)

Für sein Tun fühlte sich Neurath nicht als Wissenschaftler moralisch verantwortlich, jedoch als Bürger und Mensch auch für sein wissenschaftliches Tun. Die politischen Werke unterscheiden sich von seinen wissenschaftlichen insofern, als in den politischen die gewählte moralische Perspektive Teil dieser Schriften ist und Neurath deshalb mit der Autorität eines Bürgers unter Gleichen wertend Stellung nimmt. Dieser Entschluss ist den

328 Zur Frage, wie Gemeinsamkeit ohne Hypostasierung zu einem singulären Kollektiv gedacht werden kann, ist leider auch bei Neurath wenig zu finden.

wissenschaftlichen Werken vorgelagert und nicht Teil der Schriften. Schon gar nicht treten wertende Stellungnahmen dort mit einer vermeintlichen Autorität befehlsberechtigter Wissenschaftlerinnen oder Wissenschaftler auf. Ansonsten unterscheiden sie sich nur wenig. Auch seine wissenschaftlichen Beiträge sind Beiträge zu einer spezifischen Moral, für sich genommen jedoch nicht normativ. Sie untersuchen lediglich neutral die Zusammenhänge zwischen einer Zielsetzung und gesellschaftlichen Institutionen.

Neurath verleiht dem Triumvirat außer seinen spezifischen theoretischen Beiträgen die Hand auf Grundlage eines gemeinsamen Entschlusses, mit dem er dem Zynismus entkommt und sich dem Wagnis stellt:

> Die pluralistische Diskussionshaltung ermöglicht es Leuten, die Traditionen schätzen, das Fehlen der Vorhersagbarkeit vorzubringen: Wer weiß, was geschieht, wenn wir dies oder jenes aufgeben? – und gestattet Leuten, die das gesellschaftliche und private Leben ändern wollen, zu erklären: Niemand ist in der Lage vorherzusagen, daß die glücklichere Zukunft, die wir anstreben, unerreichbar bleiben wird.
> Welche Veränderungen wir auch immer akzeptieren: Die Schwierigkeit ist, daß es sich immer um eine Art von Wagnis handelt…(Neurath 1946 [1981b, 1018])

Neurath konnte mit ganz viel Wagnis leben. Er brauchte keine Moral, an der er sich festhalten konnte, keine metaphysischen Vorgaben oder wissenschaftliche, die als deren Ersatz auftreten. Ebenso sah er bei der Umgestaltung eines Bootes keine Notwendigkeit für einen unverrückbaren festen Boden. Was Menschen als Teil einer Gemeinschaft zu tun und zu lassen haben, könne ihnen kein Gott, kein Weltgeist und keine Wissenschaft vorgeben, ebenso wenig eine wissenschaftliche Ethik.[329]

329 “In our movement I sometimes have the feeling that some members avoid discussing problems of decision, action etc and are using logical analysis as a kind of escape from life. THAT IS NOT MY APPROACH.” (Neurath an Carnap, 22. September 1945, 7, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 223)

8. Philipp Frank: Pragmatische Ethik und relativierte Moral

8.1 Einleitung

Neuraths Bestreben, seine wissenschaftlichen und wissenschaftstheoretischen Arbeiten in einen klaren Bezug zu moralischen Belangen zu setzen, war am meisten Philipp Frank (1884–1966) verbunden, weshalb er an dieser Stelle behandelt werden soll, obgleich sein Hauptbeitrag zur hier interessierenden Frage erst 1950 entstand.[330]

Fast gleich alt wie Schlick studierte Frank u.a. bei Boltzmann und Hilbert Mathematik und Physik. Er war zur Zeit des Wiener Kreises nicht in Wien, sondern in Prag, wo er 1912 bis 1916 als Nachfolger seines Freundes Albert Einstein an der deutschen Universität Prag eine außerordentliche Professor für theoretische Physik inne hatte und anschließend Direktor des Institutes für Theoretische Physik wurde.[331] Frank nahm jedoch während seiner regelmäßigen Besuche in Wien an den Diskussionstreffen teil und war nach Carnaps Berufung 1931 mit diesem eine Zentralfigur der „Prager Filiale" des Logischen Empirismus.[332] Zuvor zählte Frank bereits zu den Mitgliedern des Ersten Wiener Kreises. Nach der Besetzung des Sudetenlandes durch deutsche Truppen im Jahre 1938 musste Frank schon aufgrund seiner jüdischen Herkunft die Prager Universität verlassen. Er emigrierte in die USA, wo er zwischen 1939 und 1953 an der Harvard University lehrte und mehreren Einladungen zu Gastprofessuren an weiteren amerikanischen Universitäten nachkam. 1948 gründete Frank das *Institute for the Unity of Science,* das er bis 1965 leitete. Frank, so stellt Nemeth klar,

> war […] nicht nur der Erste, der die kulturelle Seite der Wissenschaftsphilosophie betonte, sondern – nach dem Tod von Zilsel und Neurath in den 1940er Jahren – auch das letzte Mitglied des Wiener Kreises, das für eine entsprechende Deutung des Logischen Empirismus warb. Er bemühte sich aufzuzeigen, welche sozialen, politischen und kulturellen Wirkungen die „moderne Wissenschaft und ihre Philosophie" haben und wie sie zur Weiterentwicklung moderner Demokratien beitragen können. (Nemeth 2010, 220)

Für Frank sollte die (Natur-)Wissenschaft Teil eines umfassenderen kulturellen Geschehens sein, Teil einer aufgeklärten Kultur. Er verstand sich als öffentlicher Intellektueller, nicht nur als Wissenschaftstheoretiker im engeren, spezialisierten Sinne. (Nemeth 2010, 221)[333] Er wollte u.a. zeigen, dass moralische Werte objektiv sein können, ohne absolut gel-

330 Josef Frank, der bekannte Architekt, ist ein Bruder Philipp Franks.

331 Frank verfasste über Einstein eine Biografie: *Einstein. His Life and Times* (1947).

332 Für weitere Informationen zu Leben und Werk siehe Stadler (1997a, 681–687).

333 Selbst als Wissenschaftstheoretiker vertrat Frank ein breites Verständnis von Wissenschaftstheorie: Wissenschaft sollte vom Standpunkt der Logik, der Wissenschaftspsychologie sowie der Wissenschaftssoziologie untersucht werden. Zudem sollten Studierende lernen, wie die moderne Wissen-

ten zu müssen. Seine Thesen hierzu führte er vor allem in einem schmalen Band aus dem Jahre 1950 aus, welches den Titel *Relativity – A Richer Truth* trägt. 1952 wurde die Schrift als *Wahrheit – relativ oder absolut?* in deutscher Übersetzung publiziert.

8.2 *Relativity – A Richer Truth*

8.2.1 Die „Konferenzen über Naturwissenschaft, Philosophie und Religion": Werte- und Demokratieverfall

Das Buch, für das Franks Freund Albert Einstein das Vorwort verfasste, geht auf Debatten an der von 1940 bis 1951 jährlich in New York stattfindenden *Conference on Science, Philosophy and Religion* zurück, an der Frank regelmäßig teilnahm.[334] Die überwiegende Mehrheit der Teilnehmenden waren Theologen, Pädagogen, Soziologen, Philosophen und Historiker. Nur ein kleiner Teil, so berichtet Frank in der Einleitung, waren Naturwissenschaftler. Ihn hätte die Konferenz jedoch um „viele wertvolle Erfahrungen bereichert". Da Naturwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler gemeinhin die Wissenschaft als Selbstzweck sehen würden, sei es für ihn sehr wertvoll gewesen, „in einen so engen persönlichen und geistigen Kontakt mit den Vertretern von Gruppen zu kommen, die die Wissenschaft als ein *Mittel zum Zweck* – ein Mittel zur Errichtung einer wünschenswerten Lebensweise für die Menschheit – betrachteten" (Frank 1950 [1952, 9 f.]). Die Konferenz verfolgte einen politischen Zweck. Deren Hauptziel war es nämlich, „zum allgemeinen Verständnis der demokratischen Grundsätze beizutragen, um damit der auf hohen Touren laufenden Propaganda des Totalitarismus wirksam begegnen zu können" (Frank 1950 [1952, 9]). Im Grundtenor der Konferenzen wurde als ein Problem für die Demokratie ein angeblicher Werteverfall ausgemacht, der wiederum der modernen Wissenschaft mit ihrem „Relativismus" angelastet wurde. Gleich zu Beginn der Schrift wird der Kontext zum angeblichen Werteverfall hergestellt:

> Als 1940 Frankreich und mit ihm der ganze westeuropäische Kontinent unter dem Ansturm der deutschen Macht zusammenbrachen, gab es überall Menschen, die die tieferen Ursachen dieses Zusammenbruchs militärischer und politischer Moral in der agnostischen und skeptischen Einstellung unserer Zeit – in der Erschütterung des Glaubens an absolute Werte zu finden glaubten. (Frank 1950 [1952, 9])

---

schaft „geboren wurde und wie sie heranwuchs". (Frank 1950 [1952, 71 f.]) Über gemeinsame Merkmale von Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) und Franks Wissenschaftstheorie siehe Reisch (2005, 229–233).

334 Morris, Hempel und Carnap nahmen ebenfalls an der Konferenz teil, jedoch nur für kurze Zeit. (Reisch 2005, 219)

Bezugspunkt von Franks Ausführungen ist demnach ein moralisches Phänomen, nämlich der Zusammenbruch militärischer und politischer Moral, als der das Geschehen verstanden wurde. Dieses lebenspraktische Geschehen wurde sodann den agnostischen und skeptischen Zweifeln an absoluten Werten zugeschrieben. Dem wollte Frank durch seine Teilnahme und seine regelmäßigen Beiträge etwas entgegenhalten. Frank ging es hierbei um zweierlei: Zum einen wollte er die moderne Naturwissenschaft aus der „Schusslinie" nehmen, die in diese seiner Ansicht nach zu Unrecht geraten war. Zum anderen legt er seine Konzeption einer pragmatischen Ethik und einer relativierten modernen Moral dar.

8.2.2 Naturwissenschaftlicher „Relativismus", objektive Wahrheit und ihre Wirkung auf Moral und Politik

Frank ging es darum klarzulegen, dass nur durch die falsche Auslegung von Sätzen der modernen Wissenschaft der Eindruck erweckt werden konnte, „die Wissenschaft sei verantwortlich für den Relativismus, den Skeptizismus und sogar den Zynismus unserer Zeit" (Frank 1950 [1952, 47]). Denn der „Relativismus" der modernen Naturwissenschaften, den die Konferenz-Teilnehmenden für Werte- und Demokratieverfall verantwortlich machten, bestehe (bloß) in der Relativierung von wissenschaftlichen Aussagen. Dass eine solche Relativierung nicht die Objektivität der Aussagen unterhöhle, verdeutlicht Frank an mehreren Beispielen. Ein sehr eingängiges betrifft die Entdeckung der Antipoden. Waren vor der Entdeckung der Antipoden die Bedeutungen der Begriffe „oben" und „unten" ohne Zusatz klar verständlich und einsichtig, so mussten Aussagen, die diese Begriffe enthalten, seit deren Entdeckung erläutert werden. Denn nun konnten „zwei Menschen mit gleich gutem Verstand […] mit diesen Worten Behauptungen aufstellen, die sich widersprachen" (Frank 1950 [1952, 16]). Um dies zu vermeiden, mussten „oben" und „unten" ergänzt werden. Zunächst war es hinreichend, die „Richtung von oben nach unten" als die „Richtung, in der die Schwerkraft auf der Erde verläuft" zu verstehen. Als man späterhin entdeckte, dass die Richtung der Schwerkraft an verschiedenen Stellen der Erde verschieden ist, musste noch eine Ergänzung erfolgen. Der Satz „Mein Kopf ist über meinen Füßen, und meine Füße sind unter meinem Kopf" musste weiter spezifiziert werden, indem der Ausdruck „relativ zur Schwerkraft an einem ausdrücklich beschriebenen Standort" (Frank 1950 [1952, 17]) hinzugefügt wurde. Wenn einer sage: „Mein Kopf ist über meinen Füßen relativ zum Schwerefeld an meinem Standort", und sein Antipode, sein Kopf sei über seinen Füßen relativ zum Schwerefeld an seinem Standort, so haben beide Recht und sind überdies „im Einverständnis miteinander und mit allen anderen sinngemäßen Behauptungen" (Frank 1950 [1952, 17]).

Durch diese nötigen Hinzufügungen aufgrund weiterer Erkenntnisse hat sich jedoch keineswegs ein Element des Zweifels und der Unsicherheit in Positionsangaben eingeschlichen. Ob wir sagen wollen, mein Kopf sei über oder mein Kopf sei unter meinen Füßen, hängt durch die vorgenommenen Relativierungen nicht von persönlichen Launen ab. (Frank 1950 [1952, 17]) Ohne diese Hinzufügungen sind Sätze, die die Begriffe „oben" und „unten" verwenden, einfach unvollständig:

> Wir befinden uns hier in der gleichen Lage, wie wenn man uns zu entscheiden bäte, ob die Behauptung, „dieser Tisch ist gr …" wahr sei, wobei „gr …" „grün" oder „grau" oder „groß" bedeuten kann. Wenn ich mich weigere, über die Richtigkeit einer solchen Behauptung ein endgültiges Urteil abzugeben, weiche ich nicht einer Entscheidung aus, sondern ich verlange eine Erklärung oder Vervollständigung der Behauptung selbst. Wird die Behauptung vervollständigt, zum Beispiel durch den Zusatz des Ausdrucks „relativ zur Schwerkraft an meinem Standort", so werde ich sehr bestimmt antworten: „Gewiß ist mein Kopf über meinen Füßen" und: „der Kopf meines Antipoden ist gewiß unter seinen Füßen". Wenn ich die Behauptung in anderer Weise ergänze, zum Beispiel durch den Zusatz: „relativ zur Schwerkraft an dem Standort meines Antipoden", so lautet die Antwort anders, doch ebenso bestimmt wie zuvor. Beide Antworten sind „absolut" – oder besser: zuverlässig – wahr. (Frank 1950 [1952, 17 f.])

Auch Einsteins Relativitätstheorie habe nichts mit „Subjektivismus" oder „Skeptizismus" zu tun, wie ein weit verbreiteter Vorwurf jener Zeit lautete:

> […], Einsteins berühmte Relativitätslehre hat nichts mit irgendeinem „Subjektivismus" oder „Skeptizismus" zu tun, und noch weniger bedeutet sie einen Verzicht des menschlichen Geistes auf die Erforschung der „Wahrheit".
> Genau das Gegenteil ist richtig. „Relativismus" bedeutet die Einführung einer ausdrucksreicheren Sprache, die es uns gestattet, den Bedürfnissen einer reicheren Erfahrung angemessen zu begegnen. (Frank 1950 [1952, 23])

Frank gibt zu, dass die Wissenschaft jeden absoluten Erkenntnisanspruch infrage stellt. Damit schwäche sie sehr wohl die Bereitschaft, an absolute Werte zu glauben. Doch darin liegt für Frank kein Problem, sondern ein positives Merkmal. Solche Relativierungen seien ein allgemeines Merkmal intellektuellen und kulturellen Fortschritts (aus Sicht einer aufgeklärten Gesellschaft). Wissenschaftliche Objektivität sei auch ohne einen absoluten Bezugspunkt möglich. Diese Relativierungen seien deshalb nicht für einen Werteverfall und die Anfälligkeit für totalitäre Systeme verantwortlich zu machen. Sie schaden einer demokratischen Gesellschaft also nicht. Frank geht über diese Behauptung sogar hinaus und behauptet zudem, gerade die Tendenz zur Relativierung trage zum Fortschritt einer aufgeklärten und demokratischen Gesellschaft bei, indem sie autoritären Tendenzen entgegenwirke.

Gleichzeit war Frank sich dessen bewusst, dass Wissenschaft diese aufklärerische Funktion nur bei entsprechender Schulung in (selbst-)kritischem Denken, wie es in der Wissenschaftstheorie erfolgen sollte, erfüllen könnte:[335]

---

335 Besonders warnt Frank vor Naturwissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, die schlechte philosophische Abhandlungen schreiben. Der vermeintliche Segen der Wissenschaft für philosophische Thesen sei oft nur schlechte Philosophie. Da werde dann etwa die Quantenphysik zur Grundlage

> Wenn sich ein Student geistig nur auf eine naturwissenschaftliche Disziplin beschränkt und seine Sprache sich streng an die Terminologie dieses Gebietes hält, kann er leicht gefährlichen Schlagworten anderer Gebiete zum Opfer fallen. Einem Spezialisten der Physik oder Chemie kann man sehr leicht einreden, ein Psychologiefachmann hätte bewiesen, daß die Menschheit zu ihrem Glück eine bestimmte Regierungsform oder eine bestimmte religiöse Überzeugung nötig habe. Man kann ihm einreden, Wirtschaftsexperten hätten bewiesen, daß es hungernde Menschen geben müsse, damit sich die Räder der Wirtschaft drehen. Man kann Fachwissenschaftlern sogar einreden, daß die Spezialisten der Ethik bewiesen hätten, jeder müsse einer bestimmten Autorität gehorchen, ganz gleich, was für Verbrechen diese Autorität befehlen sollte.
> Wenn aber ein Student die Bedeutung der Feststellung, eine Behauptung sei „bewiesen", auf seinem eigenen Gebiete versteht, wird er leicht auch allgemein zu unterscheiden lernen, was bewiesen werden kann und was nicht. Er wird über die angemaßte Befehlsgewalt selbsteingesetzter Führer urteilen und ihren Behauptungen, diese Befehle seien durch gutfundierte Lehren wie zum Beispiel die Ethik, die Nationalökonomie oder die Theologie bewiesen, mit Kritik begegnen. (Frank 1950 [1952, 81])

Eine solche kritische, die Grundlagen der eigenen Disziplin und ihre gesellschaftliche Einbettung hinterfragende wissenschaftsphilosophische Lehre und Forschung wollte Frank als Gründer und Leiter des *Institute for the Unity of Science* fördern. Er wollte die Studierenden zu guten Bürgerinnen und Bürgern erziehen, die nicht der Versuchung erlägen, durch die unwissenschaftliche Berufung auf „absolute" Werte manipuliert zu werden. (Reisch 2005, 226) Nicht die Resultate einer Wissenschaft seien für eine ethische Erziehung und besonders für die Erziehung zur Demokratie wichtig, sondern der wissenschaftliche Geist.[336] Das ist für Frank jene Haltung, die sich in einem Menschen ent-

---

der Lehre von der Willensfreiheit: „Ungeübt in der logischen Analyse seines eigenen Gebietes und in noch stärkerem Maße der angrenzenden Gebiete, ist es für ihn erregend, Gelegenheit zum Gebrauch dieser Worte zu finden; die Mehrdeutigkeit seiner Ausführungen wird ihn nicht zu sehr erschüttern. Munter wird er in das Gebiet der Populärphilosophie marschieren, auf dem ihn die Eingeborenen – stolz auf die Unterstützung der Wissenschaft – begeistert empfangen werden." (Frank 1950 [1952, 64])

336 Frank beschäftigte sich schon 1917 in seinem Aufsatz „Die Bedeutung der physikalischen Erkenntnistheorie Machs für das Geistesleben der Gegenwart", der in der Zeitschrift *Die Naturwissenschaften* erschien, mit dem Zusammenhang zwischen einer aufgeklärten kulturellen Haltung und den exakten Naturwissenschaften, allen voran der „Königsdisziplin" Physik. Machs Lehre fasste Frank als „die unserem Zeitalter angemessene Aufklärungsphilosophie" auf. (Frank 1917 [2006, 106]) Die Kritik an der Aufklärung des 18. Jahrhunderts sei bei Mach eine Kritik im Geiste der Aufklärung gewesen. Zur Kontinuität zwischen Franks Denken und dem der Aufklärung siehe Uebel, „Education, Enlightenment and Positivism: The Vienna Circle's Scientific World-Conception Revisited" (Uebel 2004). Frank sah in Nietzsche einen Verbündeten Machs im aufklärerischen Denken: „Nun ist Nietzsche der andere große Aufklärungsphilosoph des ausgehenden 19. Jahrhunderts." (Frank 1917 [2006, 111])

wickelt, der sich mit der Wissenschaft ernsthaft beschäftigt. Wobei dies für Ingenieurwissenschaften nicht zutreffe, zumal er die unkritischsten aller Anhängerinnen und Anhänger des Totalitarismus unter den Studierenden der Ingenieurwissenschaften gefunden hätte. (Frank 1950 [1952, 86 f.])

Der charakteristische Zug der wissenschaftlichen Einstellung nach Frank ist:

> Die allgemeinen Grundsätze, die wir aufstellen, haben, abgesehen von den beobachtbaren Tatsachen, die man von ihnen ableiten kann, keine andere Bedeutung. (Frank 1950 [1952, 88 f.])

Dieser pragmatische Geist der Wissenschaft wirke sich zugunsten der Demokratie und zu ungunsten der Diktatur aus. (Frank 1950 [1952, 93])

Die Beschäftigung mit der Wissenschaft mag sich, wie Frank meint, besonders gut dazu eignen, diese pragmatische Einstellung auf die allgemeinen Regeln des menschlichen Verhaltens zu übertragen und sie einzuprägen, doch kann diese pragmatische Einstellung nicht nur anhand der Wissenschaft ausgebildet werden. Es ist die kritische aufgeklärte Haltung, die sich in den modernen Wissenschaften, aber auch anderswo zeigt und ausbilden lässt. Dieses Verständnis von Relativierung kann sehr wohl auch direkt in Moral und Ethik angewendet werden, was Frank selbst unternimmt. Entsprechende Kapitelüberschriften lauten: „3. Was bedeutet ‚böse'? Die relativistische Einstellung und das menschliche Verhalten", „9. Wie können wir im Falle von widersprechenden Werten eine Entscheidung treffen?", „18. Wie werden strenge ethische Grundsätze in der Praxis angewandt?"

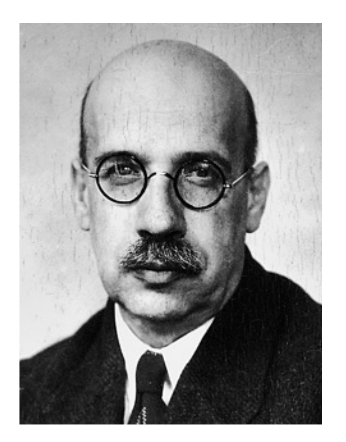


Abb. 5: Philipp Frank

8.2.3 Pragmatische Ethik und relativierte Moral

8.2.3.1 Relativierung moralischer Begriffe

Nicht nur in der modernen Naturwissenschaft, sondern auch in einer modernen Ethik und Moral müssten Begriffe bei erweitertem Erfahrungshorizont ergänzt werden. Sei es im Erfahrungshorizont eines kleinen Kindes hinreichend, „Hans ist böse" als „Hans gehorcht seinen Eltern nicht" zu verstehen, so brauche es für Schulkinder schon weitere Angaben, um eindeutig zu bleiben. Es erweitert sich zu „Hans ist böse in Bezug auf seine Eltern" oder „Hans ist böse in Bezug auf seine Lehrer", „Hans ist böse in Bezug auf seine Mitschüler". In der Bedeutung „Hans ist böse in Bezug auf eine bestimmte Autorität" ist „böse" unzweideutig. Die Relativierung schafft keinen Raum für subjektive oder skeptische Deutungen (Frank 1950 [1952, 19 f.]), sondern fordert „bloß" Klarstellung:

> Je mehr wir erfahren, desto besser verstehen wir, daß das menschliche Verhalten komplizierter ist, als wir angenommen hatten. Daher ist die Sprache, in der wir die Bewertungen des menschlichen Verhaltens niedergelegt haben, auch immer komplizierter geworden. Das heißt, sie ist in dem gleichen Maße „relativiert" worden wie die Sprache der Wissenschaft. (Frank 1950 [1952, 40])

Skepsis entwickle sich nur dort, wo ein Kind dazu erzogen werde, das Wort „böse" ohne nähere Erläuterungen zu verwenden. Wird ein Kind mit verschiedenen Autoritätssystemen konfrontiert, müsse „Hans ist böse" durch sehr viele Zusätze erweitert werden:

> Sie [diese Sprache; A.S.] muß, um eindeutig zu sein, beispielsweise die Methoden enthalten, mit Hilfe derer der Wille Gottes zuverlässig interpretiert werden kann. Oder sie muß Mittel und Wege angeben, mit denen man die Stimme des Gewissens prüfen kann. Die Sprache ist nun stark „relativiert". Eine simple Behauptung wie „Hans ist böse" hat keinen klaren und eindeutigen Sinn mehr. (Frank 1950 [1952, 20])

Die Meinung, einer reicheren Erfahrung mit einer einfachen Sprache begegnen zu können, sei reine Illusion:

> Mit einer einfachen Sprache läßt sich keine „absolute" oder „undifferenzierte" Wahrheit schaffen. (Frank 1950 [1952, 20])

In einer komplexen moralischen Welt müssen die Bezugspunkte angegeben werden, um die moralische Sprache klar und eindeutig zu halten. Wo man meint, dies in der Formulierung der Grundsätze vermeiden zu können, seien die Erläuterungen eben in der Auslegung vorzunehmen. Und so schleiche sich der „Relativismus", dessen man sich entledigen wollte, eben dort wieder ein. (Frank 1950 [1952, 21]) Frank nimmt die Ableitung bestimmter Entscheidungen von allgemeinen Werten als Beispiel. Bei der Diskussion von Werten sei sorgfältig zwischen zwei Bedeutungen von „Wert" zu unterscheiden. Zum einen gehe es um konkrete Institutionen und Lebensweisen. Ihre Akzeptanz gründe in „der Atmosphäre allgemeinen Wohlergehens, das alle diese Menschen gedanklich mit diesen ‚Werten' verbinden." (Frank 1950 [1952, 39]) Menschen verbinden damit (gedanklich) direkte Erfahrungen von Wohlergehen. Diese Erfahrungen seien wertvoll, weil sie für das Wohlergehen einen positiven Unterschied machten. Anders verhält es sich bei Werten im zweiten Sinne. Hierbei seien allgemeine Grundsätze gemeint wie „Freiheit" oder „Demokratie". Obwohl es sich bei beiden Arten von Werten um Vorlieben handelt, bestehe im zweiten Fall das praktische Problem, wie von diesen allgemeinen „Werten" bestimmte Entscheidungen abgeleitet werden sollten. (Frank 1950 [1952, 39 f.]

8.2.3.2 Pragmatische Bedeutungstheorie und Metaethik

Frank rückt den Logischen Empirismus (er spricht von logischem Empirizismus) eng an Pragmatismus, Operationalismus und Semantik heran. Allen diesen Bewegungen sei daran gelegen, Mehrdeutigkeiten auszumerzen und Kriterien aufzustellen, „mittels derer sich klar zwischen einem ‚sinnvollen Gespräch' und ‚leerem Gerede' unterscheiden läßt" (Frank 1950 [1952, 23]).

Einzelne Wörter oder Sätze könnten keinen direkten faktischen Sinn haben, sondern sie hätten nur indirekt einen Sinn, wenn sie sich dazu eignen, Teile eines sinnvollen Systems oder einer solchen Lehre zu sein. Man solle immer fragen, ob das System, in dem die Wörter oder Behauptungen vorkommen, sinnvoll sei. Sinnvoll sei ein System, wenn aus ihm durch logische Deduktion Behauptungen abgeleitet werden könnten, die durch unsere Erfahrung nachgeprüft werden können. (Frank 1950 [1952, 32 f.])

Dies sei auch entscheidend, wenn es um die Bedeutung von Wörtern und Behauptungen geht, die in der Ethik (wohl Moral und Ethik; A. S.), Politik oder Religion gebraucht werden. (Frank 1950 [1952, 32]) Mit hochtönenden Wörtern wie „Freiheit" oder „Demokratie" würden Tyrannei und Grausamkeit verteidigt. Deshalb sei es gerade hier besonders wichtig, jene, die diese Ausdrücke verwenden, zu fragen: „Was ist der Sinn dieser schönen Worte?" Wir sollten sie auffordern – wie es in der Umgangssprache heißt – vernünftig zu reden. Wir möchten mit einer solchen Aufforderung erfahren, „was die Sätze, die diese Worte enthalten, in Ausdrücken menschlichen Handelns, menschlichen Verhaltens und – oft auch – menschlichen Leidens bedeuten" (Frank 1950 [1952, 34]). Sie sollen sich „pragmatisch", „operationalistisch" oder „semantisch" ausdrücken. Frank ist überzeugt, dass eine Zuhörerschaft, die mit diesen Bedeutungstheorien vertraut ist, nicht so leicht verderblicher Propaganda zum Opfer fällt. „Idealistische" Bedeutungstheorien führten hingegen häufig zu einer „Vergötterung von Worten und Schlagworten" und seien wenig um das Leiden bekümmert, das sie den Menschen zufügten. (Frank 1950 [1952, 35]) Jeder Schritt zu mehr Liberalismus in Gesellschaft, Politik und Religion sei mit einer Weiterentwicklung der Semantik verknüpft gewesen, indem Schlagworte auf ihre Wirkung auf das menschliche Verhalten, auf das Glück und Leid der Menschen untersucht wurden. Die Wörter seien zunehmend nach der pragmatischen oder operationalistischen Auffassung von Bedeutung interpretiert worden. (Frank 1950 [1952, 36])[337]

Deshalb könnten allgemeine Prinzipien als sinnvolle Grundsätze für das menschliche Verhalten nur beibehalten werden, wenn Ergänzungen hinzugefügt würden, die die gleiche logische Rolle spielen wie die „relativierenden" Zusätze in der Relativitätstheorie und allgemein in der modernen Physik. (Frank 1950 [1952, 41]) Ohne solche Ergän-

337 Frank zieht für den engen Zusammenhang von pragmatischer Bedeutungsauffassung und Liberalismus ein Beispiel aus dem Bereich der Religion heran (wohl auf die vielen Theologen unter den Konferenzteilnehmern eingehend). Wenn die Bekenntnisse des Christentums nicht am Leben geprüft werden, werden diese auch von den schlimmsten Verbrechern akzeptiert. (Frank 1950 [1952, 37])

zungen lässt sich überhaupt kein Schluss ziehen, der einer tatsächlichen Lebenssituation angemessen wäre. Folgen würden nur weitere abstrakte Prinzipien. Mit einem wirklichen menschlichen Problem komme man so niemals in Berührung. Erst durch eine operationale Bedeutungsgebung könne hier ein Zusammenhang entstehen. Frank verdeutlicht dies am Beispiel „morden". Wer sich absolut verpflichtet fühlt, ein Gebot „Du sollst nicht morden" wörtlich zu befolgen, wird bald merken, dass er „morden" neu definieren muss, damit er einer tatsächlichen Situation entsprechen kann. Ist Tötung bei Selbstverteidigung Mord? Das Bombardement feindlicher Städte? Ist die Tötung eines Tyrannen Mord? „Wann ist ein Tyrann Tyranns genug, daß seine ‚Liquidation' nicht mehr ‚Mord' ist?" Auch wer zunächst abstrakt formuliert, muss „morden" schließlich eine operationale Definition geben, um eine konkrete Entscheidung treffen zu können. Auf der praktisch wirksamen Ebene unterscheidet den „ethischen Absolutisten" nichts von einem „ethischen Relativisten". (Frank 1950 [1952, 42]) Was man sich in der Formulierung eines „absoluten" Gesetzes ersparen wollte, taucht eben in den Erläuterungen wieder auf. (Frank 1950 [1952, 43])

> Die feurigsten Kämpfer für die „absolute Wahrheit" bedienen sich der Lehre der „Relativisten", wenn sie sich einem wirklichen menschlichen Problem gegenübersehen. Sie sind in der Lage des Physikers, der praktisch mit der Relativitätstheorie arbeiten muß, ganz gleich, wie seine philosophische Überzeugung ist und wie sehr er auch die Sprache des Einsteinschen Systems mißbilligen mag. (Frank 1950 [1952, 44])

Unsere Wahl zwischen „absoluten" und „relativen" Zielen sei keine Wahl von Zielen, sondern eine Wahl von Sprachen. Wir könnten entweder die „absolutistische" Sprache zur Formulierung des Prinzips beibehalten und die „relativistische" Sprache in die „operationalen Definitionen" verlegen, oder die Formulierung der Prinzipen selbst „relativieren" und den „Absolutismus" von Grund auf verwerfen. (Frank 1950 [1952, 45])

Die Lehre von der „absoluten Wahrheit" allgemeiner Grundsätze könne sogar Ziele gefährden, für die gekämpft wird:

> Wenn wir einer Behauptung Glauben schenken, in der das Wort „Freiheit" wie eine „absolute Wahrheit" mit keiner operationalen Definition versehen, enthalten ist, könnte es geschehen, daß wir am Kampfe auf der Seite teilnehmen, deren Ziele wir im Grunde mißbilligen. (Frank 1950 [1952, 46])

Für Frank sind sinnvolle Moralsysteme möglich. Wie bei einer politischen oder religiösen Überzeugung geht es Frank bei einer Moral um die Lebensweise, die damit verbunden ist, um die praktisch wirksame Seite einer Moral. Im Unterschied zu Schlick ist für ihn (direkter) „Sinn" jedoch keine Eigenschaft von Wörtern oder Sätzen, sondern von Systemen. Die pragmatische Bedeutungstheorie schafft eine „natürliche" Ethik und Moral

im Unterschied zu einer „göttlichen" oder „übernatürlichen". Wenn es die Funktion moralischer Systeme ist, Handeln anzuleiten, dann muss der Sinn handlungsbezogen sein.

Man müsse sich dabei nicht in Bezug auf allgemeine Grundsätze einig sein, um in praktischen Zielen übereinzustimmen. Einverständnis in einer Gruppe von Akteurinnen oder Akteuren dahingehend, welche Lebensbedingungen sie hergestellt haben wollen, genüge für eine Zusammenarbeit in allen praktischen Fragen. Und wenn dieses „Einverständnis nicht existiert, so ist diese Gruppe einer praktischen Zusammenarbeit nicht fähig". (Frank 1950 [1952, 76]) Das Problem der Grundsätze, von denen die Formulierung dieser Bedingungen abgeleitet werden kann, ist (praktisch gesehen) sekundär. Auch hier herrscht das Primat der Praxis:

> Wenn wir ein zusammenhängendes System solcher Prinzipien aufstellen können, werden wir sicherlich logisch denkenden Menschen eine Freude bereiten und zur leichteren Annahme dieser Prinzipien beitragen. (Frank 1950 [1952, 76])

Die Wichtigkeit allgemeiner (absoluter, strenger) ethischer Prinzipien für die Praxis solle deshalb nicht zu hoch veranschlagt werden. Hier liegt auch Einigkeit mit Menger vor, der keine abstrakten Grundsätze diskutieren will. Frank schlägt folgende Vorgehensweise für die moralische Praxis vor:

> Es müßte eine Gruppe von Menschen geben, die sich darüber klar ist, was für eine tatsächliche Lebensweise sie auf der Erde verwirklicht sehen möchte. Und diese Lebensweise müßte durch operationale Definitionen beschrieben werden – das heißt in Begriffen von beobachtbaren Bedingungen. Dann könnte man versuchen, ein System klar formulierter Grundsätze aufzustellen, von denen sich diese Beschreibung einer Lebensweise ableiten ließe. (Frank 1950 [1952, 77])

Tatsächlich sei dies die Methode aller erfolgreichen moralischen Systeme gewesen. So stelle die Bibel eine Menge detaillierter Beschreibungen zur Verfügung. Sogar die Zehn Gebote waren ursprünglich Beschreibungen menschlichen Verhaltens unter den normalen Bedingungen menschlichen Lebens. Sie sollten einfach das Verhalten eines Nachbarn und Mitbürgers verurteilen, der seinen Nachbarn bestahl oder dessen Weib schändete. Sie waren nicht als Prinzipien eines deduktiven Systems gedacht. Es sei sinnlos, mithilfe komplizierter Untersuchungen daraus irgendwelche Folgerungen ableiten zu wollen. (Frank 1950 [1952, 77f.])

Frank fasst die Erörterungen über eine relativierte Ethik folgendermaßen zusammen:

> Jedes ethische System besteht aus seinen Grundsätzen und den operationalen Definitionen seiner Begriffe. Um ein sehr einfaches Beispiel zu nennen: Der Grundsatz kann lauten: „Du sollst nicht morden"; die operationale Definition beschreibt nun, was für eine Handlung mit

> „Morden“ gemeint ist. Nur dann, wenn ein Grundsatz von operationalen Definitionen begleitet ist, bezeichnet er eine bestimmte Lebensweise. (Frank 1950 [1952, 79])

Ich kann entweder sagen, der Grundsatz soll unter allen Umständen befolgt werden, und definiere sodann die Umstände, unter denen von „Mord“ zu sprechen ist, oder ich sage, das Gesetz braucht nur relativ zu den Umständen befolgt zu werden. Der Rat bleibt der gleiche. (Frank 1950 [1952, 79])

Der Weg geht von der Verständigung über die Wünschbarkeit bestimmter Lebensweisen zu den allgemeinen Prinzipien, nicht umgekehrt. Der Ausgangspunkt einer Moral ist deshalb für Frank die Verständigung einer Menschengruppe untereinander über die Wünschbarkeit einer bestimmten Lebensweise, die sich in der Umgangssprache beschreiben lässt. Wird diese Gruppe von der ganzen Menschheit gebildet, werde, so mutmaßt Frank, der Tatsachengehalt der Verständigung sehr klein. Die Wahl würde immer zwischen „einem schmalen Verständigungsstreifen innerhalb einer großen und einer breiten Verständigungsfläche innerhalb einer kleinen Gruppe“ liegen. (Frank 1950 [1952, 80]) Auf dem Gebiet des Verhaltens müssten rücksichtslos alle Grundsätze aufgegeben werden, die Entscheidungen aufzwingen, die nicht im Einklang mit der gewünschten Lebensweise stünden. (Frank 1950 [1952, 81]) Die Grundsätze haben also eine Realisierungsfunktion im Hinblick auf gewünschte Lebensweisen und sind nicht Selbstzweck. Sie müssen immer wieder daraufhin geprüft werden, ob sie ihre Funktion erfüllen. Wenn sie es nicht tun, seien es falsche Grundsätze.

Dennoch gibt es bei Frank für die Moral inhaltliche Vorgaben: Es geht um die Wirkung auf das Glück und Leid der Menschen (z. B. Frank 1950 [1952, 36]). So seien auch für die zeitgenössische Wissenschaft die großen liberalen und humanen Werte wesentlich. (Frank 1950 [1952, 84]) Frank schließt sich sogar Ralph Barton Perry darin an, ein Grundsatz, der offenbar unnötiges Leid über die Menschheit bringt, müsse ein falscher Grundsatz sein und seine Falschheit könne am Leid, das er verursacht, erkannt werden. (Frank 1950 [1952, 94 f.]) Relativ zur Zielsetzung einer humanen Moral erweist sich ein solcher Grundsatz als falsch. Wir finden bei Frank also einen erkenntnistheoretischen systemimmanenten Kognitivismus.

Ein abschließender Gedanke zur pragmatischen Moral:

> Wir sehen aus all diesen Überlegungen, daß sehr oft die Leitgedanken der modernen Naturwissenschaft in ihrer Anwendung auf ethische und religiöse Probleme – kurz auf Probleme des menschlichen Verhaltens – mißverstanden und falsch ausgelegt wurden. Heute ist das Prestige der Wissenschaft so groß, daß eine Überlegung auf irgendeinem Gebiet des Denkens nur dann haltbar erscheint, wenn sie mit den wissenschaftlichen Lehren in Einklang steht. Es wäre wirklich traurig, wenn die Grundsätze der modernen Wissenschaft, wie die „Relativität der Wahrheit“ und die „pragmatische Auffassung von der Bedeutung“ tatsächlich einen schädlichen Einfluß auf das menschliche Verhalten hätten! (Frank 1950 [1952, 47])

8.3 Zusammenfassung und Schlussbemerkungen

Für Frank ist die moderne Wissenschaft pragmatisch, aber nicht relativistisch im Sinne persönlicher Willkür. Deshalb ist sie auch nicht für einen Werteverfall verantwortlich zu machen. Vielmehr wirke in ihr und lasse sich in ihr gut die pragmatische Haltung ausbilden, die auf dem Gebiet der Moral zu liberalen und demokratischen Einstellungen führe:

> Frank especially worried, therefore, that his colleagues so resentful of relativism were merely fighting one absolutistic ideology with another. (Reisch 2005, 224)

Frank sieht zwar zum einen die Wissenschaftsphilosophie als Teil der Bewegung der Aufklärung, dies nicht nur als eines ihrer Anwendungsgebiete, sondern auch treibende Kraft. Insofern wirke sie auf eine aufgeklärte Gesellschaft und Moral hin. Moral als Lebenspraxis muss nach Frank jedoch zum anderen nicht nur im Zusammenwirken von Wissenschaft und Wissenschaftsphilosophie gesehen werden. Sie gilt als ein ebenso selbstständiger Teil einer aufgeklärten Gesellschaft wie Wissenschaftsphilosophie und Wissenschaft. Viele Logische Empiristinnen und Empiristen waren Naturwissenschaftlerinnen oder -wissenschaftler und reflektierten ihre Rolle hinsichtlich einer aufgeklärten Gesellschaft. Nicht alle hätten jedoch behauptet, eine Reflexion des eigenen Tuns hinsichtlich einer aufgeklärten Gesellschaft könne nur über eine Reflexion der Wissenschaft laufen. Politisches und moralisches Engagement mögen über die Wissenschaftstheorie erfolgen, sie müssen dies jedoch nicht, selbst bei Wissenschaftstheoretikerinnen und -theoretikern nicht.

Frank war pragmatischer und empiristischer als andere Logische Empiristinnen und Empiristen, die in die USA ausgewandert waren bzw. dorthin vertrieben wurden.[338] Er äußerte sich deshalb sehr kritisch über die Richtung, die der Logische Empirismus in den USA der 1940er-Jahre einschlug: Viele Logische Empiristinnen und Empiristen würden immer mehr zu einem reinen Formalismus übergehen, der fast einem neuen Scholastizismus gleichkäme:

> Speaking about this movement [den Logischen Empirismus], I am afraid to say that it has led into a certain impass. This impass comes from the lack of any real cooperation. Some people get more and more into pure logical formalism which means almost into a new scholasticism. Other ones who try to influence the real world profess ideas which have little connection with […] a general scientific approach. (Frank an Neurath, 10. Dezember 1943, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 237)

338 Franks Beitrag zu Schilpps Carnap-Band lautet: „The Pragmatic Component in Carnap's ‚Elimination of Metaphysics'".

Die Überbetonung der formalen Logik würde Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler entmutigen, aktiv und passiv an der Unity-of-Science-Bewegung teilzunehmen (Frank an Neurath, 15. Dezember 1945, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 237). Hierin stimmte Neurath Frank zu:

> You see I am reading now carefully what Kaplan, Feigl, Hempel and others are writing and I cannot help me, I get the impression that something goes wrong. The Tarski-Carnap coalition becomes more and more unempiricist, [...]. That would not be too bad, but I see how they all together discuss more and more scholastically problems without touching the empiricist consequences. (Neurath an Frank, 18. November 1944, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 237)

Ein halbes Jahr später setzte Neurath nach:

> I have a feeling that the Viennese Circle people become formalists and less and less interested in empiricism as a living thing. (Neurath an Frank, 16. Juni 1945, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 237)

Wenige Tage später ergänzt er:

> I did not find any application of the techniques suggested to any scientific problem in which I am interested. (Neurath an Frank, 21. Juni 1944, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 237)

Feigl und Reichenbach verfolgten „professional and professionbuilding projects". Sie wollten eine technische, professionelle und apolitische Ausrichtung der Wissenschaftsphilosophie. (Reisch 2005, 283 f.)[339] Frank und Morris wollten im Unterschied dazu die Unity-of-Science-Bewegung soziologischer und humanistischer orientieren.[340] 1947 wurde Frank Präsident der PSA, der *Philosophy of Science Association,* 1949 zudem Präsident des neu gegründeten *Institute for the Unity of Science* in Boston. Auf dem Programm standen die logischen und soziologischen Aspekte der Wissenschaften. Frank wollte einen stolzen, aktiven Positivismus, der nicht einfach schweige, wenn nicht-wissenschaftliche Gruppen meinen, die Wissenslücke durch höheres „Wissen" schließen zu können, wie er in seinem Beitrag „The Logical and Sociological Aspects of Science" schreibt:

> These scientists believe that where science has no answer, no one else has any answer, either. One has to wait until a scientific solution is reached. (Frank 1951, 28; zit. n. Reisch 2005, 298)

---

339 Hier stand Frank Churchman näher, der gerade Werte mehr diskutiert haben wollte. (Churchman/Ackoff 1947) Frank wollte deshalb mit Churchman kooperieren, Reichenbach wollte die Zeitschrift hingegen übernehmen. (Reisch 2005, 295)

340 Im Zuge der McCarthy-Ära wurde vom FBI zwei Jahre lang gegen Frank ermittelt, ebenso gegen Carnap. (Reisch 2005, 268–276)

Dieser Beitrag erschien in der Reihe *Contributions to the Analysis and Synthesis of Knowledge,* die neben dem Unity of Science Forum in *Synthese* ein Publikationsorgan des Instituts waren. (Reisch 2005, 296)[341] Das Institut verlor schließlich die Finanzierung durch die *Rockefeller Foundation* und musste 1955 seine Arbeit einstellen. (Reisch 2005, 308)

Frank musste im Wiener Kreis und der Unity-of-Science-Bewegung oft genug als Vermittler fungieren. So schreibt Neurath an Frank in Bezug auf die Einführung in die *Prager Vorkonferenz der internationalen Kongresse für Einheit der Wissenschaft:*

> *Sie müssen beginnen, weil sie das sozialste Wesen unter uns sind.* (Neurath an Frank, 6. August 1934, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 235; zit. n. Nemeth 2010, 219, Fn. 3)

Nemeth bemerkt hierzu insgesamt:

> Tatsächlich bezeugt die Korrespondenz zwischen Philipp Frank und Neurath in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre, wie oft Frank klärend und vermittelnd in Auseinandersetzungen einzugreifen suchte – sei es in den Differenzen zwischen Schlick und Neurath, sei es bei den Vorbereitungen für die Pariser Kongresse 1935 und 1937, wo er versuchte, die Wogen zwischen den Franzosen Rougier und Boll zu glätten. (Nemeth 2010, 219 f., Fn. 3)

So urteilt Frank beispielsweise über Schlicks *Fragen der Ethik:*

> Versuch zum Aufbau eines ethischen Systems, das auf gegenseitige Liebe als Naturphänomen beruht, wobei metaphysische Unklarheiten vermieden werden. Das Buch ist klar und sympathisch geschrieben. (Frank 1950 [1952, 107])

Neurath wäre ein solches Urteil über Schlicks Ethik, der sich das folgende Kapitel widmet, nie über die Lippen gekommen.

---

341 Der Reihe *Contributions* war nicht viel Erfolg beschieden. Die Beiträge verwendeten zu viel technisches Vokabular und Fachjargon, um den Auftrag, die Kooperation zwischen Naturwissenschaften, Gesellschaftswissenschaften und Geisteswissenschaften zu verbessern, erfüllen zu können. Ein integrativer Beitrag kam von Morris' Studentin Laura Thompson und ein letzter 1954 von Else Frenkel-Brunswik („Psychoanalysis and the Unity of Science"). (Reisch 2005, 300) Es handelt sich um jene Else Frenkel, die in Wien Schlicks Seminar zu G.E. Moore besucht und den im Schlick-Kapitel zitierten Protokollteil verfasst hatte. Else Frenkel hatte in Wien Mathematik, Physik und Psychologie studiert und sich zur Psychoanalytikerin ausbilden lassen. Sie war Mitarbeiterin von Charlotte und Karl Bühler. Nach ihrer Flucht 1938 in die USA heiratete sie den Psychologen Egon Brunswik, der wiederholt auf den Internationalen Kongressen für die Einheit der Wissenschaft vortrug. Eines ihrer Hauptforschungsthemen an der University of Berkeley war der Antisemitismus. Sie ist eine der vier Autorinnen und Autoren der berühmten Studie über autoritäre Persönlichkeit (Adorno / Frenkel-Brunswik / Levinson / Sanford 1950). Frenkel-Brunswik verstarb 1958.

9. Moritz Schlick: Eudämonistische Ethik als Weisheitslehre

9.1 Einleitung

Wie ich bereits im 2. Kapitel im Überblick ausführte, ist für Moritz Schlick, den Gründer und die zentrale Gestalt des Wiener Kreises, der Vorwurf, Moral wäre für ihn als Mensch/Bürger unwichtig gewesen, klar zurückzuweisen. Schlick war von Jugend an bis hin zu seiner Ermordung im Jahre 1936 (siehe Malina 1988) an moralischen Fragen interessiert, was sich in seinen Wiener Jahren u. a. an seinem Engagement in der *Ethischen Gemeinde* und dem *Verein Allgemeine Nährpflicht* zeigte. Er war ein – wenngleich nicht parteipolitisch – engagierter, liberaler Demokrat. Aber nicht nur dieses. Ebenso wenig trifft der zweite Vorwurf, Moral und Ethik seien für die Mitglieder des Wiener Kreises fachlich als Philosophinnen und Philosphen bzw. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler von geringem bis keinerlei Interesse gewesen, bei Schlick eindeutig ins Leere, obgleich sich diese Einschätzung hartnäckig hält. Die Hartnäckigkeit liegt vor allem daran, dass von Carnap und Ayer vorschnell ohne weitere Kenntnisse auf Schlicks Position geschlossen wird. Dies läuft ganz nach dem Motto, Carnap und Ayer hätten schließlich die Position des Wiener Kreises pointiert formuliert, Schlick wäre der Leiter des Kreises gewesen und hätte somit wohl ebenfalls diese gemeinsame Position vertreten. Dem ist jedoch nicht so.

Schlick war durchaus überzeugt, die Philosophie habe Entscheidendes für die Lebenspraxis beizutragen, und er beschäftigte sich entgegen landläufigen Annahmen fast vierzig Jahre lang mit Moral und Ethik. Schon in Jugendtagen kreiste sein Denken nicht zuletzt um Fragen der Moral und Lebensführung. Dies zeigt sich deutlich in seiner Jugendpublikation *Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitslehre* (im Folgenden: *Lebensweisheit*), die er als 26-Jähriger veröffentlichte. Auch noch in einer Zeit, die, obwohl die Abgrenzung von Schlicks logisch-empiristischer Phase einige Schwierigkeiten bereitet,[342] der logisch-empiristischen Phase zuzurechnen ist, nämlich 1930, erschien seine ethische Hauptschrift *Fragen der Ethik* (im Folgenden: *Fragen*). Sie wurde als Band 4 der von Schlick und Frank gemeinsam herausgegebenen Schriftenreihe *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung* veröffentlicht.

Als Studienfach wählte Schlick zwar nicht die Philosophie, sondern die Physik. Das offizielle Studium hatte sich seiner Überzeugung nach der Gewinnung solider Grundlagen zu widmen. Die Bildung einer Weltanschauung, die er für die Aufgabe der Philosophie hielt, war den „Feierstunden des Daseins“ vorbehalten, wie er in einer autobiografischen

342 Johannes Friedl und Heiner Rutte, die Herausgeber von Band 6 der Abteilung I der *Moritz-Schlick-Gesamtausgabe* (im Folgenden: MSGA), setzen ihren Beginn mit 1926 an. (Friedl/Rutte 2008c, 479)

Skizze, die er um 1920 herum verfasste, mitteilt. (Schlick [Autobiographie], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 82, C. 2b, 10).[343]

Daran hat Schlick sich schließlich doch nicht gehalten. Er publizierte nämlich drei Werke, die sich explizit mit Fragen der Lebensführung und Moral auseinandersetzten. Neben der bereits erwähnten *Lebensweisheit* und den *Fragen* veröffentlichte Schlick 1927 eine kleine Schrift mit dem Titel *Vom Sinn des Lebens* (im Folgenden: *Vom Sinn*). Die Forschung und Rezeption beschränkte sich bisher weitgehend auf diese drei, wobei die *Fragen* eindeutig im Mittelpunkt stehen. Außerdem finden sich im Schlick-Nachlass Arbeiten an unvollendeten Werken, zahlreiche thematisch einschlägige Vorlesungsmanuskripte und Seminarmitschriften. Bis 1936 lassen sich mehr als 10 Vorlesungen und Seminare zum Themenkreis der Ethik nachweisen. (Iven 2006a, 4) Von 1921–1922 war Schlick in Kiel sogar Professor für Naturphilosophie und Ethik. Demnach kann ihm sicherlich ebenso wenig fachliches Desinteresse nachgesagt werden. Feigl, Schlicks Lieblingsschüler, der bereits 1931 endgültig in die USA emigriert war, stellte die Lage in seinem Nachruf auf Schlick deshalb angemessen dar, wenn er formulierte:

> Von Anfang an waren ihm die Probleme der Lebensanschauung mindestens so wichtig wie die Aufgaben der Erkenntnislogik, deren Bearbeitung er wohl vornehmlich seinen Weltruf als Philosoph verdankt. (Feigl 1937/38, 395)

Der Schwerpunkt dieses Kapitels wird bei der Untersuchung der Arbeiten aus der Wiener-Kreis-Periode liegen, insbesondere beim Verhältnis dieser Schriften zur Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik. Wie schon in den bisherigen Kapiteln werde ich hier ebenso vorangehende moralische und ethische Auffassungen im Kontext erläutern, ohne welche die späteren einer Reihe von Missverständnissen ausgesetzt wären.

9.2 Schlicks moralische und ethische Auffassungen vor seiner Wiener-Kreis-Periode

9.2.1 Frühe Auffassungen im Kontext

Schlick wurde 1882 in eine großbürgerliche, protestantische Familie hineingeboren, die weltanschaulich zum aufgeklärten Bürgertum zählte. Großvater und Vater waren nicht nur Mitglieder der Berliner Freimaurerloge *Friedrich Wilhelm Morgenröte,* sondern der Großvater zählte 1855 zu deren Mitbegründern. Schlicks Vater war ab 1899 zudem im Kuratorium der zur Loge gehörenden Witwen- und Waisenstiftung tätig. Noch testamentarisch

343 Schlicks Nachlass ist Teil des *Vienna Circle Archivs,* das sich in Haarlem in der Nähe von Amsterdam befindet. Die Inventarnummern folgen dem Inventarverzeichnis des wissenschaftlichen Nachlasses von Moritz Schlick und Otto Neurath, das Reinhard Fabian 2007 erstellte.

vermachte er einen beträchtlichen Geldbetrag den Wohltätigkeitseinrichtungen der Loge. 1905 wird „Geben ist seliger denn nehmen" als Lebensmotto von Vater und Großvater genannt. (Iven 2008a, 28–32) Iven schließt daraus:

> Güte und Verständnis, Toleranz und Aufgeschlossenheit dürfen […] sicherlich ohne Einschränkung als diejenigen Eigenschaften benannt werden, die die Erziehung zuvorderst bestimmten. (Iven 2008a, 32)

Schlicks Vater dürfte zudem in der 1876 gegründeten *Nationalliberalen Partei* engagiert gewesen sein. In einem Brief an seinen Sohn Moritz berichtet er 1916, er habe bei einer Sitzung der Partei neben Max Planck gesessen, der in der Zwischenzeit Schlicks Doktorvater geworden war. (Iven 2008a, 32, Fn. 39)

Krankheitsbedingt – er litt unter anderem an Migräne – konnte Schlick die Schule häufig nicht besuchen und verbrachte seine Zeit mit Klavierspiel, Malerei und Literatur. Schon 1893 stellte er einem ersten literarischen Versuch, von dem nur wenige Seiten ausgeführt wurden, das Titelblatt „M. Schlick's Werke. I. Band. enthaltend: 1. Persephone" voran. Meist hielten, so ist Iven zu folgen, in den dramatischen Versuchen alte Männer „lyrisch oder philosophisch angehauchte Monologe", wie sie sich noch später in Schlicks ethischen Werken finden werden. In den im Nachlass erhaltenen Notizbüchern und der Korrespondenz finden sich darüber hinaus zahlreiche lyrische Versuche. (Iven 2008a, 47 ff.)[344]

Ebenfalls noch während der Schulzeit machte sich Schlick v. a. durch die Heftchen der Reclam'schen Universalbibliothek mit philosophischen Schriften von Descartes und Schopenhauer vertraut. (Iven 2008a, 52) Hinzu kam eine ausgeprägte Begeisterung des 16-Jährigen für Nietzsche:

> Ich kaufte mir sofort die „Fröhliche Wissenschaft" und den „Zarathustra". Ich stand im Alter von 16 Jahren in der Zeit der grössten Aufnahmefähigkeit und die poetische Gewalt des Buches ergriff mich bis ins Innerste – […]. Kein Buch hat früher oder später mich so erschüttert und beseeligt wie der Zarathustra. Und selbst wenn ich nicht auch heute noch Nietzsche für den Weisheitskünder hielte, der für tiefste Erlebnisse die glühendsten Worte gefunden hat, die je einem Menschen gegeben waren, müsste ich ihn dennoch immer segnen um so vieler Tränen höchster Begeisterung willen, die ich ihm danke. (Schlick [Autobiographie], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 82, C. 2b, 3/4)[345]

---

344 1962 wurde eine Sammlung mit Aphorismen aus dem Schlick-Nachlass herausgegeben. (Schlick 1962) In einem heißt es: „Wir sind alle verhinderte Dichter." (Schlick 1962, 66)

345 Über Nietzsche wird Schlick mehrmals Vorlesungen halten. Neben Schopenhauer hat er ihn, der im angloamerikanischen Kulturbereich meist abgelehnt und lange ignoriert wurde, als Philosophen anerkannt. Zur Rezeption Nietzsches bei Wittgenstein und dem Wiener Kreis siehe Brusotti 2009.

Schlick wurde früh durch die deutsche Philosophie jener Zeit geprägt und ersparte sich keineswegs einen Umweg über Kant. Er studierte als 16-Jähriger die *Kritik der praktischen Vernunft,* die ihm zugleich Ehrfurcht einflößte und Enttäuschung brachte. Kant schien ihm die Moral nicht zu begründen, sondern bloß zu formulieren. Jedenfalls war für Schlick nach der Lektüre Kants die Metaphysik abgetan, wie er schon in einem zehn Seiten umfassenden Lebenslauf, den er mit einem Gesuch um die Zulassung für die Reifeprüfung vorlegte, bemerkte:

> Als ich so das Todesurteil der theoretischen Philosophie ausgesprochen, drängte mich das Leben, mich in die wichtigste aller praktischen Weisheiten zu vertiefen: in die Betrachtung des Menschen und des Menschlichen, [...]. (Schlick [Curriculum Vitae], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 82, C. 1b, 6)

Schlick begann nun, 1898, mit Notizen über das Glück, die ihm später als Grundlage für die *Lebensweisheit* dienen sollten, welche er zehn Jahre später publizierte. Bevor ich auf dieses Werk und die Studienzeit näher eingehe, sei hier kurz erwähnt, weshalb Schlick nach eigenem Bekunden trotz dieser Interessen nicht Philosophie, sondern Physik studierte:

> So gross meine Liebe zur Philosophie beim Verlassen der Schule auch war, so dachte ich doch keinen Augenblick daran, sie zum Hauptgegenstand des Universitätsstudiums zu machen. Das Ergebnis der bisherigen Beschäftigung mit ihr war die Überzeugung von der Nichtigkeit der Metaphysik und ein tiefes Misstrauen gegen jede reine Spekulation; als eigentlicher Gegenstand der Philosophie erschien mir der Mensch und das Menschliche, zugleich als höchster Gegenstand allen Nachdenkens überhaupt. Auf diesem Gebiet aber schien mir kein eigentliches Studium, kein Lernen und Aufnehmen endgültiger Ergebnisse möglich zu sein, hier musste vielmehr alles ganz allein und selbständig erarbeitet werden. Wohl erschien mir das Philosophieren als die wichtigste Aufgabe meines geistigen Lebens, aber als eine, die nur privatissime zu erledigen sei. Der Durst nach reiner theoretischen [sic!] Erkenntnis aber, nach Einsicht in den Zusammenhang der Welt, nach vollkommen sicheren, dem Streit der Meinungen entrückten Wahrheiten, war allein zu befriedigen durch Gewinnung exakter Wirklichkeitserkenntnis, das heisst durch das Studium der mathematischen Naturwissenschaft. (Schlick [Autobiographie], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 82, C. 2b, 6 f.)

Schlick entschied sich also nicht für die Philosophie, sondern für die Physik als Studienfach. 1900 begann er in Berlin mit seinem Studium. Schon im darauf folgenden Frühjahr schob er ein Semester zum Mathematikstudium in Heidelberg ein. Nach seiner Rückkehr besuchte Schlick zusätzlich philosophische Vorlesungen, die ihn jedoch großteils nicht überzeugten. Mit „Genuss und Gewinn“ besuchte er lediglich Diltheys geschichtsphilosophische Vorlesungen. (Dazu Schlick [Autobiographie], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 82, C. 2b, 9) Bereits 1904 promovierte Schlick mit der Schrift *Über*

die Reflexion des Lichtes in einer inhomogenen Schicht bei Max Planck, der ihm zeitlebens verbunden blieb.[346] Noch 1938 erwähnte Planck in seiner Tischrede auf dem Festbankett zu seinem 80. Geburtstag Schlick lobend. (Dazu und zum Briefwechsel siehe Hoffmann 2008.) Schlicks Dissertation blieb im Übrigen seine letzte erwähnenswerte physikalische Publikation. Wobei jedoch nicht unerwähnt bleiben darf, dass gerade die populärwissenschaftliche Einführung in Einsteins Relativitätstheorie in „Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik“ (Schlick 1917) maßgeblich zu Schlicks Reputation beitrug.[347] Nun war sein Name nicht nur mit Planck, sondern darüber hinaus mit Einstein verbunden.

Nach seiner Promotion wollte Schlick seine Studien in Göttingen fortsetzen, um sich dort der Experimentalphysik zuzuwenden. Die Physikstudien kamen jedoch nicht recht voran. Ebenso wenig half ein Wechsel von Göttingen nach Heidelberg.[348] Zunehmend konzentrierte sich Schlick auf seine Schrift über das menschliche Glück, die schließlich unter dem Titel *Lebensweisheit* erscheinen sollte. (Schlick [Autobiographie], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 82, C. 2b, 12)[349] In seiner autobiografischen Skizze teilt er sogar mit, er hätte auf den Namen eines Philosophen keinen Anspruch erhoben, so sich sein Nachdenken auf das Gebiet der erkenntnistheoretischen Grundlagen der Naturwissenschaft beschränkt hätte. (Schlick [Autobiographie], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 82, C. 2b, 2)

---

346 In der Schlickforschung wird gerne betont, wie besonders es sei, bei Planck promoviert zu haben, da dieser nur wenige Doktoranden akzeptierte. (Doktorandinnen oder Habilitandinnen hatte Planck keine. Lise Meitner war von 1913–1915 seine Assistentin; siehe dazu Hoffmann 2008, 56–58). Es ist jedoch nicht bekannt, aus welchen Gründen Planck Schlick zur Betreuung annahm. Die persönlichen Beziehungen waren jedenfalls gut, wie der Briefwechsel belegt. Am 23. November 1919 musste Planck seine Teilnahme an einem Festakt der Rostocker Universität, an dem er nicht zuletzt auf Betreiben Schlicks eine Ehrendoktorwürde erhalten sollte, absagen. Bereits seine zweite Tochter war kurz nach der Geburt eines Kindes verstorben.

347 In diesem Zusammenhang hatte wie mancher Kollege auch Schlick so seine Schwierigkeiten mit Oskar Kraus. Dieser behauptete u.a. in einer Publikation, Schlick würde eine Absurdität der Relativitätstheorie rechtfertigen. Schlick nimmt dazu in einer Fußnote in „Über den Begriff der Ganzheit“ (1935/36) sehr vehement Stellung: „Man muß also vermuten, daß Herr Kraus seine Behauptung nur aufstellte, weil er eine ihm unsympathische philosophische Richtung diskreditieren wolle.“ (Schlick 1935/36 [2008, 689, Fn. 1]) Einstein hingegen nannte Schlicks Darlegung in einem Brief „meisterhaft“ (Einstein an Arnold Sommerfeld, 1. Februar 1918; abgedruckt in: Einstein/Sommerfeld 1968, 43–47, hier 47).

348 Dort hielt sich seine zukünftige Frau Blanche Guy Hardy auf, die später wehmütig darauf zurückblickte, wie sie ihre eigenen Studienziele der Ehe wegen aufgeben hatte müssen: „Ambitions for taking higher degrees were greatly diminished by my becoming engaged to a young philosopher […], who urged marriage in preference to blue-stocking attainments.“ (*Cushing Bulletin* 1963, 14; zit. n. Iven 2008a, 125, Fn. 3)

349 Zudem empfahl er sich seiner zukünftigen Schwiegermutter als Autor eines ethischen Buches. (Schlick an Frances E. Hardy, 1. April 1906; abgedruckt in: Iven 2008a, 127f.)

9.2.2 *Lebensweisheit* (1908): eine evolutionistische Ethik?[350]

9.2.2.1 Einleitung

Mit dem Buch *Lebensweisheit* begann Schlicks öffentliches Nachdenken über Ethik und Moral. Es wurde im Herbst 1907, vordatiert auf 1908,[351] im Verlag C. H. Beck unter dem Gesamttitel *Lebensweisheit: Versuch einer Glückseligkeitslehre* veröffentlicht.[352] Wer Schlicks Ethik aus der Wiener-Kreis-Periode verstehen will, kommt nicht umhin, sich mit diesem Werk zu befassen, das bei allen Diskontinuitäten den Grundton der späteren Schriften angibt und Brüche darin erst verständlich werden lässt.

Die Nähe zu Nietzsche machte Schlick selbst im Ankündigungstext seiner ersten Publikation klar, in dem es heißt:

> Jedes Menschen Ziel ist *Glückseligkeit.* Zunächst scheint es, als fließe dieser Begriff ohne jede Grenze, er wird aber sogleich fest und bestimmt, wenn wir ihn erklären als die *Erfüllung der allgemein menschlichen Anlagen,* als die Befriedigung der allgemein menschlichen Triebe. Diese Erfüllung nun ist abhängig von den gegebenen *Bedingungen der menschlichen Natur und des sozialen Lebens,* daher muß eine *fruchtbare Lebensphilosophie* vor allem sie in ihren Zusammenhängen und Wirkungen untersuchen. Damit beginnt auch dieses Buch, indem es – […] – uns die gegenwärtigen menschlichen und allzumenschlichen Zustände in allen ihren zivilisatorischen und kulturellen Formen begreifen lehrt; dann aber führt es uns auf den Wegen der bisherigen Entwicklung über die Gegenwart hinaus zu künftigen vollkommeneren, glücklicheren Daseinsformen, es zeigt uns *überraschende, leuchtende Aussichten,* bei denen uns das Nietzschewort berührt: Ich will dir das Herz schwer machen mit meinem Glücke. (zit. n. Iven 2008a, 182 f.)

Stilistisch haftet nicht nur dem Ankündigungstext, sondern dem Werk insgesamt unverkennbar ein Hang zum Pathetischen an, und auffallend häufig bedient sich Schlick einer metaphorischen Ausdrucksweise. Beides dürfte eben nicht zuletzt dem Umstand geschuldet sein, dass die *Lebensweisheit* unter der andauernden Faszination von Nietzsches *Zarathustra* entstanden war.

Inhaltlich handelt es sich um ein äußerst umfangreiches Werk über das Glück, das allgemeine Gute und über Moral im Sinne einer allgemeinen Lebensgestaltung. Der erste Abschnitt befasst sich mit dem Willen zum Glück und legt Schlicks Auffassung von Glück und Lust dar. Der zweite trägt die Überschrift „Der Mensch mit sich selbst" und

---

350 Teile des Abschnitts 9.2.2 sind in einer früheren Version als Siegetsleitner 2008 erschienen.

351 Siehe Iven (2006b, 35).

352 Das Buch wurde u. a. von Wilhelm Ostwald besprochen (Ostwald 1908). Er lobt Schlicks optimistische Haltung, obwohl er die Natur zu sehr als ein bewusst wollendes Wesen dargestellt sieht. (Iven 2008a, 184 f.)

handelt von den individuellen Bedingungen für das Erreichen von Glückseligkeit. Alleine der zweite Abschnitt behandelt dabei u.a. die Bereiche Zivilisation, Natur, Sinnlichkeit, Kunst, Wissenschaft, Genie und Religion. Der dritte und abschließende ist dem Umgang der Menschen untereinander gewidmet und untersucht, welche Rolle der soziale Umgang für die Glückseligkeit spielt. Die höchste soziale Tugend liegt für Schlick schließlich in der Liebe, bezüglich deren er sich in pathetischen Ausführungen hingibt. Bei allem spielt der Evolutionsgedanke eine zentrale Rolle.

Mit der Arbeit an der *Lebensweisheit* hatte Schlick bereits 1898 begonnen. Wie oben angemerkt, findet sich im Nachlass ein Notizbuch, das am Ende des Jahres 1898 begonnen wurde und auf dessen ersten Seiten sich ein größerer, zusammenhängender Text über das Wesen des Glücks findet, in dem es u.a. schon heißt:

> Um uns über das Wesen des Glücks zu unterrichten, müssen wir die Wünsche der Menschen einer näheren Betrachtung unterziehen. Je mehr Wünsche einem erfüllt sind, desto zufriedener wird er sein, desto glücklicher wird er leben. (Schlick [Vorarbeiten zur Glückseligkeitslehre I], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 156, A. 110, 3; zit. n. Iven 2006a, 2)

Das Notizbuch erscheint im Nachlassverzeichnis unter dem (rekonstruierten) Titel *Vorarbeiten zur Glückseligkeitslehre I* (Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 156, A. 110).[353]

9.2.2.2 Evolution, Glück, Spiel

Wir befinden uns mit der Entstehungszeit der *Lebensweisheit* in einer Zeit, in der die Evolution und Evolutionslehren als Bezugspunkt nicht zuletzt in der Ethik en vogue waren.[354] Man denke nur an das umfangreiche Werk Herbert Spencers, das vor allem durch George Edward Moores Kritik daran im Gedächtnis der Philosophie haften blieb. Doch bereits 1893 dokumentierte Ch. M. Williams in einem umfangreichen Werk die Intensität und Breitenwirkung dieser Strömung in der Ethik, die sich auf die eine oder andere Weise auf die Evolution bzw. Evolutionslehren beruft. (Engels 2002, 341) Auch an Schlick ging diese Strömung nicht spurlos vorüber. Evolution und Glück sind in der *Lebensweisheit* eng miteinander verbunden, wie aus Schlicks Auffassung von Evolution deutlich wird.

Die Evolution ist auf ein Ziel gerichtet, nämlich glücklichere Lebewesen: Das wichtigste Charakteristikum der Evolution in Schlicks Verständnis ist, dass diese klar auf ein Ziel hin ausgerichtet sei:

---

353 Eine ausführliche Darstellung der Entstehungsgeschichte und der Überlieferung des Werkes bietet Iven 2006b.

354 Siehe z.B. folgende Aussage bei G.E. Moore: „Unter den Versuchen, einen Appell an die Natur in ein *System* einzubauen, ist zur Zeit am geläufigsten die Anwendung des Begriffs ‚Evolution' auf ethische Fragen, und zwar in den ethischen Lehren, die ‚evolutionistisch' genannt werden." (Moore 1903 [1970, 84])

> […] es kann kein Zweifel sein, daß die Evolution in rastloser Unermüdlichkeit dahin zielt, die Menschen, wie überhaupt alles Lebendige, zu glücklicheren Wesen zu machen. (Schlick 1908, 56)[355]

Auf den ersten Blick scheinen wir es mit einem teleologischen Evolutionsverständnis zu tun zu haben. Schlick verstand dieses Ziel jedoch schon in diesem frühen Werk – wie in späteren – nicht als Zweckursache (causa finalis) im Unterschied zur Kausalursache. Schon gar nicht meint er, die Evolution sei eine geheimnisvolle Kraft, die durch ihre Zielbestimmung alles Lebendige zwinge, zu glücklicheren Wesen zu werden. In diesem Sinne lehnt Schlick spätestens 1912 in seinem Vorlesungsmanuskript „Philosophie der Gegenwart" ein vitalistisches Evolutionsverständnis ab, dem zufolge alles organische Leben auf einer einzigartigen Lebenskraft beruhe (Entelechie), wie es sich beispielsweise bei Alfred Fouillé findet. (Schlick [Philosophie der Gegenwart], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 6, A. 8, 17) Und gewiss sieht Schlick bereits in der *Lebensweisheit* kein bewusstseinsfähiges Wesen hinter der evolutionären Entwicklung, das diesem Prozess einen Zweck setzen würde. „Zielt" wird lediglich metaphorisch verwendet. Dazu bemerkt Schlick in der *Lebensweisheit,* nur dort, wo Menschen in diesen Entwicklungsprozess eingreifen, könne von einem zweckmäßigen Prozess gesprochen werden:

> Dies ist auch der einzige Evolutionsprozeß, den man im strengen Sinne des Wortes als einen „zweckmäßigen" bezeichnen kann, denn der Begriff des Zweckes setzt verstandesbegabte, vorausschauende Wesen voraus. (Schlick 1908, 74)

Gleichermaßen wird in den gängigen Interpretationen von Darwins Evolutionstheorie hervorgehoben, dass dieser bei seiner Erklärung der Entstehung von Arten sowohl auf die Annahme einer der lebendigen Natur immanenten Finalität (causa finalis) als auch auf die Voraussetzung einer das Lebendige zweckmäßig gestaltenden göttlichen Intelligenz, einen „designer" verzichtete. (Engels 2002, 341 f.)[356] Diese Interpretation, der gemäß Teleologie bei Darwin keinen Platz hatte, ist mittlerweile jedoch umstritten und wird zumindest sprachlich in Darwins Werk durchaus nahegelegt.[357] Dieses sprachliche Problem findet sich ebenso in der *Lebensweisheit.*

Schlick meinte die Aussage über die Zielgerichtetheit der Evolution, nach allem, was bekannt ist, lediglich als Beschreibung der Gesetzmäßigkeit, wie die Welt der Erfahrung nach geordnet zu sein scheint. In diesem Sinne stellt Schlick an vielen Stellen seines Wer-

355 Textgrundlage für die Zitate aus der *Lebensweisheit* bildet die Ausgabe von 2006 in Abteilung I, Band 3, der MSGA. Die Seitenzahlen folgen jedoch der Originalausgabe von 1908. Diese Originalpaginierung ist in der MSGA ebenso angeführt.

356 Zumindest *Die Abstammung des Menschen* (Darwin 1874) dürfte Schlick gelesen haben. (Schlick 1908, 166)

357 Vgl. Lennox 1993.

kes das Problem von Kausalität und Naturgesetzen dar (z.B. Schlick 1932/33 [2008, 246 f.]) und erklärt bereits in der *Lebensweisheit:*

> Alles Geschehen geschieht aus einem Zwange. Das Kreisen der Sterne, das Wachsen der Pflanze, das Leben der Menschen. Dieser Zwang ist das Naturgesetz. Es ist kein Gebot, das über der Natur steht, kein Befehl, was in der Welt geschehen *soll;* es ist nur der vom Menschen gefundene Ausdruck dafür, was in der Welt *geschieht.* (Schlick 1908, 40)

Die Evolution der Triebe verläuft nach Gesetzen: An dieser Stelle sind zunächst einige Erläuterungen zur Zielsetzung der Evolution vonnöten, die uns zu Schlicks Hedonismus bzw. Eudämonismus führt. Schlick setzt in der *Lebensweisheit* Glück und Lust gleich.[358] Für ihn verläuft die Evolution in Richtung größtmöglicher Lust, wofür er zudem den Ausdruck „Glückseligkeit" verwendet.

Eine Definition von „Lust" bietet Schlick nicht. Lust könne man nur fühlen, jedoch nicht sprachlich abgrenzen. (Schlick 1908, 32) Wir erfahren jedoch, dass sich Menschen dem idealen Zustand der Glückseligkeit umso mehr nähern, je vollkommener alle ihre Triebe befriedigt seien. (Schlick 1908, 34) Es geht also um Triebbefriedigung. Bei Trieben handelt es sich in seinem Sprachgebrauch um Anlagen, „deren Erregung durch äußere Reize eine Handlung auslöst". (Schlick 1908, 8) In einem Beispiel nennt er den physiologischen Zustand einer trockenen Kehle (Durst) als Trieb. (Schlick 1908, 8) Triebe werden durch Motive erregt. Im Beispiel des Durstes wäre dies eine (zumindest vorgeblich durstlöschende) Flüssigkeit und:

> Das Wirken eines durch Motive erregten Triebes kommt uns zum Bewußtsein als ein Zwang, […], und indem wir dem Zwange nachgeben, werden wir seiner ledig, und diese Befreiung nennen wir Lust. (Schlick 1908, 20)

Mit der Gleichsetzung von Glück und Lust gibt Schlick zudem zu verstehen, dass er Glück als subjektives und psychisches Empfindungsglück versteht.[359] Und wir erfahren, dass sich die Lust/das Glück nach Schlick aus zwei Arten zusammensetzt, nämlich Genuss und Freude. „Genuss" meint die Lust des Augenblicks, „Freude" die Lust an zukünf-

358 Er schreibt z.B.: „Wille zur Lust und Wille zum Glück sind zwei Namen für eine und dieselbe Sache" (Schlick 1908, 51), wobei fraglich ist, ob Schlick diese Synonymisierung wirklich durchhält. In den *Fragen* von 1930 will Schlick den Ausdruck „Glück" nur mehr für den Zustand maximaler Lust, und damit identisch mit dem Wertvollsten verwenden. (Schlick 1930, 134) Die Verbindung von Hedonismus und Eudämonismus geht auf Epikur zurück und hat sich in der Geschichte der hedonistischen Lehre meist erhalten. (Reiner 1964, 37) Ebenso bei Neurath.

359 Im Unterschied zum Begriff des Erfüllungsglücks, der den Besitz der wichtigsten glücksrelevanten Güter meint. (Horn 2002, 376)

tiger Lust, Hoffnung auf Genuss. Deshalb sei jede Lust entweder Triebbefriedigung oder Hoffnung darauf. (Schlick 1908, 50)[360]

Durch diesen Zusammenhang zwischen Lust, Glückseligkeit und Trieb ergeben sich nach Schlick bestimmte Gesetzmäßigkeiten in der Evolution der Triebe.

Das erste Gesetz besagt, alle Eigenschaften eines Individuums, die seinem eigenen Dasein schädlich werden können, müssten verkümmern und zerstört werden. (Schlick 1908, 68 f.) Denn Lust setze Leben voraus. Das zweite Grundgesetz der Evolution der Triebe besagt, „diejenigen Eigenschaften eines Individuums, welche zwar nicht seinem Dasein, wohl aber einer Vergrößerung seines Glücks, einer Mehrung seiner Gesamtheit, entgegenwirken", müssten ebenfalls untergehen. (Schlick 1908, 69 f.)[361] Zwar bringt die Befriedigung eines jeden Triebes Lust, doch die Befriedigung mancher Triebe beeinträchtige die Befriedigung anderer oder die Befriedigung des Triebes in der Zukunft und damit die Gesamtsumme der Lust. Das Ziel sei nicht größtmögliche Lust zu einem bestimmten Zeitpunkt, sondern größtmögliche Lust über ein gesamtes Leben hinweg. Diesen Gedanken hat Schlick im Übrigen beibehalten.

Das Ziel der Evolution liegt darin, alle arbeitenden Tätigkeiten allmählich in spielende zu verwandeln: Die höchste Höhe der Evolution sei erreicht, wenn die Lebewesen möglichst glücklich sind. Für die Menschen bedeute dies, dass dieser Zustand erreicht sei, wenn sie bei ihrem Tun nicht nur zukünftige Befriedigung erhoffen können, sondern ihr Tun stets auch von Genuss, d.i. die Lust des Augenblicks, begleitet werde. Lust könne mit einer Tätigkeit nämlich auf zwei verschiedene Weisen verknüpft sein: „Sie ist entweder eine *Folge* der Tätigkeit, oder der Zustand der Tätigkeit selbst ist an sich ein lustvoller." (Schlick 1908, 112) Eine Tätigkeit, auf welche die Lust nur als Ziel und Lohn folgt, nennt Schlick *Arbeit;* eine solche dagegen, die stets schon von selbst mit Lust verbunden ist, *Spiel* (Schlick 1908, 112):

> Nehmen wir aber einmal für einen Augenblick an, es habe sich der Mensch so vollkommen an die Natur angepaßt, daß sie ihm alle ihre Schätze von selbst darbietet und folglich alle Arbeit überflüssig macht, dann wissen wir nun, was die Stelle der Arbeit im Leben einneh-

360 „Aus Genuß und Freude ist alle Lust gemischt. Die Summe von beiden in jedem Augenblick so groß zu machen wie möglich – das ist die Aufgabe des Willens zum Glück, das ist die Kunst des Lebens. Und diese Mischung macht des Menschen Leben so schön – und so schwer. […] Erst beim Menschen beginnt die Freude auf zukünftige Lust überhaupt einen beträchtlichen Teil der Gesamtlust auszumachen, […]. Das Leben des Tiers kann reich an Genuß und Schmerz sein, der Mensch aber darf außerdem ein freuden- und sorgenvolles Dasein führen." (Schlick 1908, 53 f.)

361 Auch hier findet sich eine direkte Bezugnahme auf Nietzsche: „Die Triebe, deren zu große Stärke ihren Träger unglücklich macht, deren Nachlassen oder Verschwinden also ihn zum Erlangen einer größeren Lustsumme befähigen würde, heißen *Leidenschaften.* […] Die entgegengesetzten Triebe, die den Menschen um so glücklicher machen je stärker sie sind, können wir füglich *gesunde* oder, mit Nietzsche, Freudenschaften nennen." (Schlick 1908, 56)

men und ihren Platz aufs herrlichste ausfüllen wird: nicht faules Genießen, Langeweile und schlaffes Nichtstun, sondern Spiel, erfrischendes, belebendes Spiel, das die Wangen glühen, die Augen strahlen läßt und den Leib mit Wonne erfüllt! Wer aber sagt, er werde dennoch stets auch dem beseligendsten Spiele die Arbeit vorziehen, durch die allein man große Werke schafft und tiefe Spuren auf der Erde zurückläßt, aus dem spricht nur die Eitelkeit der Schaffenden, das heißt, die Torheit. (Schlick 1908, 115)[362]

Hier entdeckt Schlick ein neues Prinzip der Evolution:

Wie verhalten sich diese beiden Arten von Tätigkeit in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht? Hier entdecken wir bald das fundamentale Prinzip: Die Evolution strebt dahin, alle arbeitenden Tätigkeiten allmählich in spielende zu verwandeln. (Schlick 1908, 115)

Wenn alles, was in der Folge Glück bringt, im Vollzug schon lustvoll sei, steigere sich die Lustsumme, so die Überlegung:

[…] ebenso zielt die Entwicklung dahin, alle zu den Zwecken des Lebens nötigen Tätigkeiten in sich selbst lustvoll zu machen, so daß sie außer der Hoffnung auf die Erreichung des Zwecks noch einen unmittelbaren, vom Zweck unabhängigen Genuß bieten. Auf diese Weise wird also mit dem Fortschreiten der Evolution die Lust des Augenblicksgenusses immer größer, während die Lust der Freude nicht geringer wird; die Gesamtsumme des Glücks der Individuen steigt also. (Schlick 1908, 116)

Was Schlick an einer Stelle für die Wissenschaft und Kunst formuliert, meint er für alle Tätigkeiten, nämlich dass sie sich auf der Höhe ihrer Entfaltung befänden, wo sie nicht mehr nur anderen Zwecken dienten, sondern Selbstzweck seien. (Schlick 1908, 131)[363] Mormann bemerkt hierzu besonders kritisch:

In Schlicks evolutionärer Utopie verwandelt sich das Privileg, das etwa in der antiken Sklavenhaltergesellschaft die Herren gegenüber den Sklaven innehatten, oder im Kapitalismus

362 Mit seinem Spielbegriff bezieht sich Schlick auf Überlegungen Schillers in „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“ (Schiller 1795).

363 „Der Beruf des Künstlers und Gelehrten ist das Spiel.“ (Schlick 1908, 123) „Am erstaunlichsten offenbaren sich die erstaunlichen Eigenschaften des menschlichen Gehirns in jenem Spiel des Geistes, welches Wissenschaft heißt.“ (Schlick 1908, 143) In diesem Sinne äußert Schlick sich u.a. noch in der 2. Auflage der *Allgemeinen Erkenntnislehre* von 1925 über den Wert der Erkenntnis, der einfach darin bestehe, dass sie erfreue. (Schlick 1925 [1979, 123]) Es hat allgemein den Anschein, Schlick habe ein Leben lang darunter gelitten, nicht nur spielen zu können. „Kurz, Arbeit schien dem jungen Gelehrten aus gutem Hause nicht der richtige Weg zur vollkommenen Glückseligkeit.“ (Mormann 2010a, 269)

des 19. Jahrhunderts die Bildungsbürger gegenüber dem Proletariat, in ein „fundamentales Prinzip der Evolution", so dass in einem späteren Stadium der Evolution alle Angehörigen der Spezies dieses Privileg würden genießen können. (Mormann 2010a, 270)

Menschen können das Evolutionsziel antizipieren und die Evolution mitgestalten: Im Kulturprozess arbeiteten Menschen bewusst am natürlichen Entwicklungsprozess, indem sie die Ziele der Evolution in ihren Absichten vorwegnehmen und die zur Höherentwicklung nötigen Mittel mithilfe des Verstandes schafften. (Schlick 1908, 74) Die Kultur umfasst nach Schlick alle künstlichen Mittel, die die Menschheit geschaffen hat, um ihre Glückseligkeit zu mehren, sowohl hinsichtlich der Bedürfnisse des Leibes als auch der Seele. Die Zivilisation bildet im Unterschied dazu nur einen Teilbereich der Kultur, nämlich jenen, wo mit künstlichen Mitteln die Natur um das Glück des Leibes willen beherrscht wird. (Schlick 1908, 72 f.) Die *Lebensweisheit* enthält in diesem Zusammenhang eine deutliche Zivilisations- und Kulturkritik. In der Frage, ob der Verstand ein gutes Instrument für die Evolution sei, äußert sich Schlick beispielsweise an folgender Stelle kritisch:

> […] in der Freude über das neue bequeme Werkzeug [den Verstand; A.S.] benützte der Mensch es so eifrig, daß es sich bald erstaunlich entwickelte, der Mensch war nicht reif genug für seinen Verstand und mißbrauchte ihn.
>
> Er mißbrauchte ihn, indem er die Zivilisation in ihrer gegenwärtigen Gestalt schuf. (Schlick 1908, 75)

Kritisch steht Schlick zudem einer unreflektierten Übernahme der Lehre vom Kampf ums Dasein auf das menschliche Zusammenleben und einer bei Spencer damit verbundenen Sicht, bei der Vernichtung des Kranken und Schwachen dürfe die Natur nicht behindert werden (vgl. Spencer 1893), gegenüber:

> […] die undurchdringlich komplizierten Daseinsverhältnisse, die Mannigfaltigkeit der bildenden und formenden Einflüsse im Menschengeschlecht bringen es mit sich, daß auch das Kranke und Schwache auf seine Weise sehr wohl den aufsteigenden Entwicklungsprozeß beschleunigen kann und nicht notwendig hindern muß. (Schlick 1908, 286)

Darwin war sogar der Ansicht, die Vernachlässigung der Kranken und Schwachen zerstöre den edelsten Teil der menschlichen Natur. (Vgl. Engels 2002, 342) Ebenso spricht sich Schlick gegen einen Krieg der Rassen aus, da dieser den Evolutionsprozess verzögern könnte:

> Der Krieg der Rassen wird neuerdings oft sehr gepriesen als der wirksamste Faktor in der Entwicklung des Menschengeschlechtes. Er trage am meisten dazu bei, die Herrschaft über

> den Erdball möglichst schnell in die Hände der höchstentwickelten Rasse zu bringen. Aber es ist doch sehr wohl möglich, daß die kriegstüchtigste Rasse nicht auch zugleich die höchste ist, denn Tüchtigkeit im Kriege und Vollkommenheit oder höchste Glücksfähigkeit sind doch nicht einerlei – und wenn beide nicht zusammenfallen, kann der erste Erfolg des Rassenkampfes offenbar nur eine Verzögerung des Evolutionsprozesses sein, denn er bereitet ja den zur schließlichen Herrschaft Berufenen eine vorläufige Niederlage. (Schlick 1908, 272)

Soweit zu Schlicks Glücks- und Evolutionsverständnis in der *Lebensweisheit.* Im folgenden Abschnitt wende ich mich nun der Frage zu, in welcher Beziehung Glück und Evolution zur Moral stehen.

9.2.2.3 Evolution, Glück und Moral

Handelt es sich um eine evolutionistische Ethik im Sinne G.E. Moores? Diese Aussagen über die Evolution und das Glück sind in Schlicks Moralauffassung der *Lebensweisheit* eingebunden. Mit „Moral" meine ich hier Schlicks Ansichten zur allgemeinen Lebensgestaltung und nicht nur seine Ansichten zur Sittlichkeit, die nur einen Teil der Moral ausmachen, wie wir sehen werden.

Die Rolle, die der Evolution für die Moral zugedacht wird, kann sehr unterschiedlich aussehen. Die für die Moral bedeutendste Beziehung liegt bei evolutionistischen Ethiken im Sinne G.E. Moores vor, der selbst jedoch, darauf sei hier ausdrücklich hingewiesen, als entschiedener Kritiker solcher Ethiken auftrat und dies vor allem an der Ethik Spencers, der Schlick maßgeblich beeinflusste, zu demonstrieren gedachte.[364] In *Principia Ethica* (Moore 1903) versteht Moore unter einer „evolutionistischen Ethik" die Auffassung, dass der Verlauf der „Evolution", insofern er die Richtung angibt, „in der wir uns *tatsächlich* entwickeln", „eben dadurch und deshalb auch die Richtung angibt, in der wir uns entwickeln *sollen*" (Moore 1903 [1970, 84 f., siehe auch 96, 98]). Diese Feststellung wird gemeinhin dahingehend erweitert, als sie auf Werte ausgedehnt und so verstanden wird, Aussagen über die Evolution begründeten moralische Normen oder Werte hinreichend. Es geht hier, und dies ist von besonderer Wichtigkeit, um eine Begründungsrelation. Unter einer evolutionistischen Ethik im Sinne G.E. Moores verstehe ich daher im Folgenden eine Ethik, in der Aussagen über die Evolution hinreichend begründen, was aus moralischer Sicht getan werden soll bzw. als moralisch gut zu betrachten ist.

---

364 Die Interpretation von Spencers Lehre hinsichtlich der Beziehung von Evolution und Moral ist umstritten. Selbst Moore weist darauf hin, dass sich Spencer in Einzelheiten des naturalistischen Fehlschlusses bedient, dass bezüglich seines Grundprinzips jedoch zu zweifeln sei, ob Spencer nicht im Grunde Hedonist sei (Moore 1903 [1970, 85]); wenngleich möglicherweise ein naturalistischer Hedonist. Gegen den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses in Schutz genommen wird Spencer u.a. von Eve-Marie Engels (Engels 1993). Neben Spencer bezieht sich Schlick noch ausdrücklich auf Edward Carpenter (1844–1929), Edward Kay Robinson (1875–1928) und John Ruskin (1819–1900), allesamt Denker, die den Evolutionsgedanken für die Ethik fruchtbar zu machen versuchten.

Da dies für die Ethik die bedeutendste Beziehung darstellt, gilt mein Hauptinteresse hinsichtlich der Beziehung zwischen Evolution, Glück und Moral der Frage, ob es sich in der *Lebensweisheit* um eine evolutionistische Ethik im Sinne G.E. Moores handelt. Begründen darin Aussagen über die Evolution hinreichend, was aus moralischer Sicht getan werden soll bzw. als moralisch gut zu betrachten ist?

Es gibt durchaus Stellen in der *Lebensweisheit,* die dies auf den ersten Blick zu belegen scheinen. Wir lesen z.B.:

> Dichter, Künstler und Philosophen predigen dem modernen Menschen über die Richtungen, die sein Leben einschlagen soll. *Nur aus den Prinzipien der Entwicklungslehre der Triebe können wir entscheiden* [Hervorhebung A.S.], inwieweit er ihnen Glauben schenken darf. (Schlick 1908, 340 f.)

Aus dem Kontext wird jedoch ersichtlich, dass dies keineswegs auf eine evolutionistische Ethik hinausläuft. Schlick fährt an dieser Stelle nämlich fort:

> Und sie [die Entwicklungslehre der Triebe] zeigte uns, daß dem Menschen nichts Besseres geschehen kann als eine Vermehrung seiner Fähigkeit, zu lieben. Alles, was nur irgendwie an ihr mithilft, ist gut, und alles, was sie stört und vernachlässigt, ist vom Übel, *weil es den besten Teil des menschlichen Glückes stört und vernachlässigt* [Hervorhebung A.S.]. (Schlick 1908, 341)

Der wesentliche Punkt ist, wie das Glück/die Lust betroffen ist. Eine Handlung, eine Eigenschaft, eine Entwicklung etc. ist besser, wenn sie die Menschen dem Ziel der Evolution näher bringt, aber das ist alles über die Wertigkeit der Lust/des Glücks vermittelt. Dass die Lust/das Glück der Menschen gut ist, ist eine von der Richtung der Evolution unabhängige Behauptung.

Was in der *Lebensweisheit* als höchstes Gut[365] genannt wird, ist die Glückseligkeit. (Schlick 1908, 34) Schlick gilt die Lust als Maßstab aller Werte in der Welt. Alle Werturteile seien Aussagen über Quantitäten von Lust:[366]

> Werturteile sind Urteile über das Interesse, das ich an irgendwelchen Gegenständen habe. Interesse für mich haben – d.h. irgendwelche Wünsche in mir hervorrufen – können die Dinge aber nur dadurch, daß sie mir Lust versprechen oder Unlust drohen; dies war ja die Hauptwahrheit, die wir uns in den vorhergehenden Kapiteln deutlich zu machen bemüht haben. Folglich sind alle Werturteile Aussagen über Quantitäten von Lust. (Schlick 1908, 42 f.)

---

365 Das summum bonum. (Schlick 1908, 34)

366 „[…] was wir den *Wert* eines Dinges nennen, das ist nichts als die Menge der Lust, die wir aus ihm trinken können.“ (Schlick 1908, 40)

Qualitative Wertunterschiede zwischen verschiedenen Arten der Lust gebe es nicht, denn man könne nicht von einem Werte der Lust sprechen, da erst die Lust Wertunterschiede schaffe. (Schlick 1908, 41) Schlick sprach sich schon damals gegen ein absolutes Sollen aus:

> […]; das Wertvolle stellt sich stets als etwas heraus, wofür man Lust eintauschen, womit man Unlust verscheuchen kann. Den Begriff des Wertes losgelöst und unabhängig vom Lustbegriff zu hypostasieren, ist – ebenso wie die Lehre vom „absoluten Sollen" – eine philosophische Konstruktion, die der Erfahrung widerspricht. Alles scheinbar objektiv Wertvolle ist in Wahrheit ein Gegenstand, der einen *Affektionswert für jeden* oder doch für die meisten hat. (Schlick 1908, 43)

Bei Schlicks Ethik in der *Lebensweisheit* handelt sich zwar um eine hedonistische Ethik bzw. durch seine Gleichsetzung von Lust und Glück um eine eudämonistische,[367] jedoch um keine evolutionistische im Sinne G. E. Moores. Die Charakterisierung der *Lebensweisheit* durch Nelson Goncalves Gomes als kuriose Mischung von evolutionistischem Naturalismus und empiristischer Ontologie bzw. Psychologie ist somit nicht zu halten. (Vgl. Gomes 1975, 1)

Ich möchte an dieser Stelle aber noch einmal daran erinnern, dass, wenn Schlick vom Guten spricht, er das im Sinne des antiken Hedonismus (für Menschen) allgemein Gute (griechisch *agathón*) meint. Mit dem Guten im sittlichen Sinne (griechisch *kalón*)[368] hat das zunächst nichts zu tun. (Vgl. Reiner 1964, 35) Schlick geht in der *Lebensweisheit* jedoch ausführlich darauf ein, wie sich die Lust als allgemeines Gut zur Sittlichkeit verhält, welche Gerechtigkeit und Güte umfasst. Die Regeln der Gerechtigkeit erlauben Menschen, andere, die sie nicht so gut kennen, zum Werkzeug ihrer Glückseligkeit zu machen. Als Gerechtigkeit bezeichnet er darum nur „die Tugend unseres Verhaltens in der Öffentlichkeit und gegen beliebige Unbekannte". (Schlick 1908, 232) Die Güte hingegen handle aufgrund der Kenntnis des Charakters der Mitmenschen. Bei jenen, die sie besser kennen, wollten Menschen lieber gütig als gerecht sein, weil ihre Güte viel eher dazu führen würde, ihnen bei der Befriedigung ihrer eigenen Triebe zu helfen. (Schlick 1908, 235 f.) Die Sittlichkeit sei gut, insofern sie Mittel zum Erreichen von Lust sei:

---

367 Für den Eudämonismus ist Glückseligkeit (griechisch *eudämonia*) das höchste Gut. Schlick selbst betont in einer eigenen prägnanten Charakterisierung seines Buches den Eudämonismus. (Schlick [Autobiographie], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 82, C. 2b, 13). Außerdem hatte er mit den Korrekturfahnen im September 1907 vom Verlag die Aufforderung erhalten, das Vorwort zu ändern und neben der psychologischen Methode und dem positivistischen Grundzug den Evolutionsgedanken hervorzuheben. (Verlag C.H. Beck an Moritz Schlick, 9. September 1907; nach Iven 2006b, 34). Schlick war dieser Aufforderung nicht nachgekommen. Meine Vermutung geht dahin, dass ihm der Evolutionsgedanke für seine Grundaussage nicht wichtig genug erschien.

368 Griechisch *kalón* kann zudem das ästhetisch Gute bzw. Schöne meinen.

> […], daß beim Wandel unter den Menschen Güte und Gerechtigkeit die besten Führer zum Glücke sind. […], daß Sittlichkeit allein zu einem seligen Leben unter Menschen führen kann. (Schlick 1908, 237)

Wir haben es hier also zudem mit einem Hedonismus bzw. Eudämonismus der Sittlichkeitsbegründung zu tun. Der Sinn dieser moralischen Lehre ist, so Reiner, den Menschen zu sagen: Tut das sittlich Gute, ihr handelt damit am klügsten, denn ihr befördert damit *auch* eure eigene Glückseligkeit! (Reiner 1964, 48)[369] Damit schlägt sich Schlick auf die Seite von Epikur gegen Nietzsche, für den der Konflikt zwischen Sittlichkeit und Glück prinzipiell nicht auflösbar zu sein schien. (Reiner 1964, 54) Auf Epikur und Aristipp (ca. 435–355 v. Chr.) beruft sich Schlick in diesem Werk wiederholt, z. B.:

> Wegen dieses Satzes, daß alle Lust an sich gut sei, ist Epikur später – besonders von Cicero – arg geschmäht worden; aber der glückliche Grieche hat ohne Zweifel Recht: man darf von einer Güte, von einem Werte der Lust überhaupt nicht sprechen, denn die Lust ist jenseits aller Wertunterschiede, da sie diese selbst erst schafft. (Schlick 1908, 41)

Soweit zum negativen Ergebnis über die Beziehung zwischen Evolution und Moral in der *Lebensweisheit:* Es handelt sich in der *Lebensweisheit* um keine evolutionistische Ethik.

Welche Beziehungen zwischen Evolution und Moral liegen in der Lebensweisheit *nun aber vor?* Zum einen erklärt die Evolution die Entwicklung von Trieben, einschließlich den sozialen und sittlichen. Die sozialen und sittlichen Triebe sieht Schlick als für die Menschen notwendig an, damit sie das Ziel der Evolution, nämlich möglichst glücklich zu werden, erreichten:

> Als gute Werkzeuge unseres Glückes konnten die Mitgeschöpfe nur dienen, wenn sie selbst sich in bestimmten Zuständen befanden. Man mußte danach streben, sie in solche Zustände zu versetzen, und schließlich bildeten sich Triebe aus, die dies Geschäft übernahmen und die ihre Objekte nun in den Mitgeschöpfen selber fanden. (Schlick 1908, 264 f.)

369 Dass ihm Epikur ein großes Vorbild war, zeigt sich nicht zuletzt in dem Umstand, dass Schlick bereits ab 1909 über viele Jahre hinweg an einem nie vollendeten Werk *Der neue Epikur. Was er vom Spiel des Daseins lehrte* arbeitete, zu dem sich zahlreiche Aufzeichnungen im Nachlass befinden. (Siehe dazu unten Abschnitt 9.2.3) In den *Fragen* kommt lediglich nur noch einmal ausdrücklich Aristipp zur Sprache. Die Verbindung von Eudämonismus und Hedonismus taucht zunächst in der Renaissance wieder auf, sodann in der französischen Aufklärung und bei Bentham und Mill. Schon in der Antike wurde jedoch aus einem individualistischen Eudämonismus die Konsequenz gezogen, die Moral abzulehnen. (Siehe dazu Reiner 1964, 37 f.)

Insofern erfüllt Schlicks Evolutionsverständnis eine Erklärungsfunktion.[370] Des Weiteren ergibt sich aus Schlicks Ausführungen, die Evolution stelle (im Großen und Ganzen) einen moralischen Fortschritt dar, da immer wertvollere, da lustvollere, Zustände entstehen würden. Und nicht zuletzt kann die Evolution in Schlicks Ansatz Hilfe in der Erforschung dessen leisten, was im moralischen Handeln zu erreichen möglich ist und welches die Mittel zum Erreichen sind. Hielt Moore diese Beziehung insgesamt für die Ethik (Moral) von geringem Nutzen (Moore 1903 [1970, 98]), so kommt im speziellen Fall der *Lebensweisheit* hinzu, dass aufgrund von Schlicks optimistischem Evolutionsverständnis die Evolution der Moral auf lange Sicht keine große Einschränkung auferlegt. Kurzfristig ist sie jedoch an den Stand der Entwicklung gebunden.[371] Die aufgezeigten Beziehungen sind für die Ethik, sofern es ihr um die Begründung von Werten und Normen geht, von nachrangiger Bedeutung. Ganz anders liegt jedoch die Bedeutung für Schlicks damalige Auffassung von der Aufgabe der Philosophie und seiner Lebenseinstellung.

Die Evolutionslehre bot Schlick wie anderen Denkerinnen und Denkern seiner Zeit eine großartige Integrationsmöglichkeit und Systematisierung. Und genau darin bestand für Schlick zu jener Zeit die Aufgabe der Philosophie. In seiner Antrittsvorlesung in Rostock aus dem Jahre 1911 mit eben dem Titel „Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart" heißt es: Die Philosophie sei diejenige Wissenschaft,

> welche die allerallgemeinsten Begriffe und Beziehungen zu untersuchen und aus ihnen eine einheitliche Weltanschauung zu bilden hat. (Schlick [Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 1, A. 2)

Schlick hat in dieser Zeit nichts gegen eine Metaphysik als Weltanschauungslehre, mit der die Philosophie das wissenschaftliche Weltbild ergänzt.[372] Sein Evolutionsverständnis

---

370 Ist heute von „evolutionärer Ethik" die Rede, werden solche Varianten, die die sozialen und moralischen Fähigkeiten, Dispositionen und gegebenenfalls Normen und Institutionalisierungen des Moralischen aus der Evolutionsgeschichte beschreiben und erklären, mit umfasst. Schon Darwin fragte in *Die Abstammung des Menschen* (Darwin 1874) nach den evolutionären Wurzeln der moralischen Vermögen in der Naturgeschichte, die uns mit anderen Lebewesen verbindet. (Engels 2002, 341)

371 Moore will bei solchen Beziehungen nicht von evolutionistischen Ethiken sprechen, da in ihnen die Ethik von geringer Bedeutung sei. (Moore 1903 [1970, 98])

372 Schlick wird auch 1934/35 in „Philosophie und Naturwissenschaft" noch von „Weltanschauung" sprechen, wenngleich nun den Naturwissenschaften die entscheidende Rolle in der Formung von Weltanschauungen zuerkannt wird. Der Philosophie ist die Sinnklärung der naturwissenschaftlichen Begriffe aufgetragen. Ob hier eine Polemik gegen Neurath mitschwingt, der „Weltanschauung" entschieden ablehnt, muss auch Mormann offenlassen. (Mormann 2010a, 281, Fn. 3) Im Übrigen äußert sich Schlick in diesem Artikel durchaus wohlwollend gegenüber den Geisteswissenschaften und ihrem Verständnis bei Rickert und Windelband. Die Geisteswissenschaften beschäftigten sich mit dem Menschlichen im Dienste des Menschlichen. (Schlick 1934/35 [2008, 538 ff.]) Schon in „Erkennen, Erleben, Metaphysik" (Schlick 1926) sah Schlick die Aufgabe der Geisteswissenschaften darin, Er-

bietet die Möglichkeit, die Moral und Ethik mit der Biologie oder vielmehr sogar mit allen Naturwissenschaften zu verbinden. Des Weiteren ist die Berufung auf die Evolution eine autoritative Unterstützung. Die ganze, umfassende natürliche Entwicklung scheint hinter Schlicks hedonistischem bzw. eudämonistischem Ideal zu stehen. Darwins Theorie macht attraktiv, dass sie mit der Vereinheitlichung zugleich eine Verwissenschaftlichung anbot. Insbesonders für die Ethik sei ein solches Programm der Verwissenschaftlichung von großem Reiz. (Bayertz 1993b, 14) Schlick wollte in der *Lebensweisheit* zeigen, dass die Ethik mit den Erkenntnissen der Evolutionslehre, die er als wissenschaftliche und nicht spekulative Aussagen auffasste, vereinbar sei. Am wichtigsten erscheint mir jedoch folgender Punkt: Eine oben zitierte Stelle hatte begonnen:

> […] es kann kein Zweifel sein, daß die Evolution in rastloser Unermüdlichkeit dahin zielt, die Menschen, wie überhaupt alles Lebendige, zu glücklicheren Wesen zu machen.

Diese lautet weiter:

> Dies ist seit Darwin der fröhliche Optimismus der Wissenschaft, […]. (Schlick 1908, 56)

Für Schlick fungiert die Berufung darauf, die Evolution habe glücklichere Wesen zum schaft: Ich habe ein großes Ideal, aZiel und in ihr zeige sich ethischer Fortschritt, als Ausdruck eines ungeheuren Optimismus, den er dennoch für realistisch hält. Vereinfacht ausgedrückt lautet Schlicks Botber die Welt umfassende Evolution arbeitet selbst daran und teilt mein Ziel.

Bevor ich noch einmal auf die Liebe als höchste soziale Tugend zurückkomme, will ich das Thema Evolution mit einem Ausblick auf sein Schicksal im weiteren ethischen Werk Schlicks abschließen.

9.2.2.4 Evolution im weiteren ethischen Werk

In den 1930 veröffentlichten *Fragen* ist von Evolution nur mehr am Rande die Rede. Zumindest, was sein veröffentlichtes Werk anbelangt, hat Schlick irgendwann zwischen der *Lebensweisheit* und den *Fragen* den expliziten Bezug zwischen Evolution und Ethik aufgegeben. Wann und warum fand dieser Wandel statt? Dem Nachlass lässt sich soweit entnehmen, dass Schlick Spencer, in dessen Ethik die Evolution eine prominente Rolle spielt, noch ausführlich in einem Vorlesungsmanuskript von 1912 mit dem Titel „Die Philoso-

---

lebnisse anzuregen. Die Bereicherung des Erlebens ist ihm im Vergleich zur Erkenntnis die höhere Aufgabe. (Schlick 1926 [2008, 40 f.]) Man muss weder Rickerts Sicht objektiver Werte noch seinen spezifischen Wertekanon teilen, um seiner Ergänzung der generalisierenden empirischen Wissenschaften durch wertbezogene, aber nicht wertende (!), empirische Wissenschaften, denen es um die Darstellung des Besonderen geht, für angemessen zu halten. Zu Rickert siehe auch das Carnap-Kapitel und das Neurath-Kapitel der vorliegenden Untersuchung.

phie der Gegenwart“ behandelte und dort auf den Entwicklungsgedanken für die Ethik keineswegs verzichten möchte:

> Die *Ethik* Spencers – […], enthält aber eine grosse Zahl guter und vor allem wichtiger gedanken [sic!]; für die Ethik ist ja auch der Entwicklungsstandpunkt ausserordentlich geeignet, fruchtbare Resultate zu erzielen; man kann in der Ethik eigentlich überhaupt nicht weiter kommen in wirklich wissenschaftlicher Forschung, wenn man nicht auf Schritt und Tritt den Entwicklungsgedanken benutzt. (Schlick [Die Philosophie der Gegenwart], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 6, A. 8, 11)

Noch in seiner Vorlesung „Weltanschauungsfragen“, die erstmals für das Wintersemester 1917/18 angekündigt wurde (Iven 2006a, 3), ist die Evolution im Zusammenhang mit Übel und Schmerz Thema:

> Diese Entwicklung bringt auch Gefahren mit sich: es können durch die Differenzierung *schädliche* Triebe entstehen (erläutern). Aber sie schleifen sich ab, und der Erfolg der Entwicklung ist eine immer vollkommenere Anpassung des Menschen an die Welt. Führt zu *optimistischer* Weltanschauung. […] Mögen sie [Übel und Schmerz] auch noch so gross sein: die natürlichen Entwicklungsprozesse müssen sie notwendig verkleinern. (Schlick [Weltanschauungsfragen], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 6, A. 9a, 10)

Ob er diese Position ebenso in den Vorlesungen zu diesem Thema in den Jahren 1926, 1928 und 1932 vertrat, ist nicht bekannt.

Wenngleich Schlick seine Auffassung über die Beziehung zwischen Evolution und Moral nicht ganz aufgegeben zu haben scheint, so werden die expliziten Ausführungen dazu seltener. Eine Antwort darauf, ob möglicherweise die Lektüre von Moores *Principia Ethica* darauf einen Einfluss hatte, steht noch aus. Moore, der scharfsinnige Kritiker evolutionistischer Kritiken, wird in der *Lebensweisheit* noch nicht erwähnt. Schlick behandelte Moores *Principia Ethica* jedoch in Lehrveranstaltungen im Wintersemester 1927/28 und Sommersemester 1928. (Siehe dazu Abschnitt 9.3.2.5 unten) Jedenfalls heißt es in einer Vorlesungsvorbereitung für „Ethik und Kulturphilosophie“ vom WS 1935/36 viel bescheidener:

> Entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise. *Entstehung* von Moral und Kultur. Viele sagen: falscher Weg. Naturalistisch, Sache des Anthropologen, Ethnologen. Philosophie will wissen, wie es ist, nicht wie es entstanden ist. Vielleicht richtig – aber was kann es schaden? Auflockerung, Befreiung; Erweiterung des Horizonts. Wir brauchen nicht stehen bleiben bei entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung; als Vorbereitung gut. (Schlick [Ethik und Kulturphilosophie], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 10, A. 22, 2 f.)

9.2.2.5 Die Liebe als höchste soziale Tugend

Schlicks Jugendwerk gipfelt in einen Hymnus an die Liebe. Dieser letzte Abschnitt über die Liebe entstand im Frühjahr 1907 kurz vor der offiziellen Verlobung. (Iven 2008a, 151)[373] Sieht Schlick die Mitmenschen insgesamt als beste Quelle für die individuelle Glückseligkeit, so gilt ihm dies in höchstem Maße für die liebende Beziehung zu den Mitmenschen, die eng mit dem Spiel verbunden ist:

> Nun, auch in dem Verhalten gegenüber unserm Nächsten wird diese letzte Stufe der Vollkommenheit zu Zeiten von unsern Trieben wirklich erklommen. Denn in der Tat tauschen die Menschen rein spielende Handlungen aus – wozu natürlich auch Reden und Blicke zählen – und genießen darin ihre heitersten Stunden und innigsten geselligen Freuden. Und am meisten zu Spielen entwickelt haben sich gerade die Handlungen der Liebe. Aus ihnen fließen uns die lieblichsten Seligkeiten, reine Wonnen kindlichen Glücks, in denen unsere Seele sich dem unschuldigen Gemüte der Kinder am nächsten verwandt fühlt. Unendlich mannigfach sind die Spiele der Liebe; sie gehen von der leichten Tändelei bis zu den erhabensten Bewegungen der Seele, von dem freundlichen Streicheln, mit dem wir einen Hund liebkosen bis zum Küssen der Geliebten und bis zum Wechselspiel innig sich berührender Seelen, dem schönsten aller Spiele, das vielleicht einst die einzige Form sein wird, in welcher seelische Regungen von Mensch zu Mensch überhaupt sich äußern. (Schlick 1908, 339)

Das ganze Zusammenleben mit Menschen als ein Liebesspiel ist Schlick das höchste Ziel der Glückseligkeit:

> Alles Leben mit Menschen ein Liebesspiel – das ist das letzte noch sichtbare Ziel aller menschlichen Anpassung und Vollendung … (Schlick 1908, 340)

---

373 Zu dieser Zeit klagte seine zukünftige Ehefrau, die an der Cushing Academy, einer koedukativen Secondary School, lehrte, er wolle sich nicht mit ihr über seine Arbeit unterhalten. Seine Antwort, es sei gegen seine Natur, sich viel über seine Arbeit zu unterhalten, erscheint insofern nicht sehr überzeugend, als er sich mit seinem Freund Erich Lilienthal darüber sehr wohl austauschte. (Iven 2008a, 151) Möglicherweise wollte er ihr nicht eröffnen, was über gelehrte Frauen in seinem Werk geschrieben steht: „Wo aber die Leidenschaft des Wahrheitssuchens Individuen ergreift, die sich nicht nach verschiedenen Seiten zugleich kraftvoll zu entwickeln vermögen, da tritt die Gefährlichkeit des Triebes augenfällig in Erscheinung. Aus diesem Grunde macht die gelehrte Frau so sehr den Eindruck eines zur natürlichen Weiblichkeit in Gegensatz stehenden Kunstproduktes; und an ihr ist mit großer Deutlichkeit zu sehen, wie der Wille zur Wahrheit seine Diener in eine Richtung zu drängen strebt, welche der natürlichen Linie gesunder Entwicklung zuwiderläuft." (Schlick 1908, 150)

9.2.2.6 Kontinuitäten und Diskontinuitäten

Mormann fühlt sich mit der *Lebensweisheit* an eine Rokokoidylle des 18. Jahrhunderts erinnert. (Mormann 2010a, 268) Viel Ornament, von Askese weit und breit keine Spur.[374] Ein logisch-empiristisches Verbrechen. Tatsächlich ist die *Lebensweisheit* in Stil und Inhalt sehr weit davon entfernt, was von Schlick als einem Logischen Empiristen, wenn auch späteren, zu erwarten wäre.[375] Einiges wird sich in Schlicks ethischem Denken, in Stil und Duktus durchaus ändern. Die Beziehung zwischen Evolution und Moral stellt eine dieser Diskontinuitäten dar. Der erbauliche, reißerische Ton wird zurückgenommen.[376] Die Kontinuitäten zwischen diesem Werk und späteren werden jedoch, wie sich herausstellen wird, überwiegen.

Eudämonismus: Bei allen Veränderungen, die sich in Schlicks Entwicklung einstellen werden, wird Schlick allem voran seinen Eudämonismus nicht aufgeben. Aus der Perspektive um 1920 fasst Schlick das Werk bereits in diesem Sinne zusammen:

> Das Buch stellt, kurz gesagt, den Versuch der Begründung eines individuellen Eudämonismus dar. Es fasst alles Handeln auf als ein Reagieren auf die Reizung gewisser im Menschen vorhandener angelegter Triebe und sucht zu zeigen, dass im Leben des Individuums und der Gattung jene Triebe sich so gestalten müssen, dass „sittliches" und glückbringendes Handeln zusammenfällt. Auf diese Weise entwickelt es in Form einer Güterlehre einen besonderen Begriff der höchsten Sittlichkeit gegenüber manchen überlieferten Wertungen. (Schlick [Autobiographie], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 82, C. 2b, 12 f.)

Aufgabe der Ethik: Was die Aufgaben der Ethik betrifft, wird sich entgegen den Beteuerungen Schlicks ein Wandel hin zum Normativen vollziehen, bei gleichzeitiger Kontinuität im Inhaltlichen. Im Vorwort der *Lebensweisheit* teilt Schlick noch mit, er wolle keine Vorschriften machen oder Ratschläge geben. Als rein wissenschaftliches Werk wolle es nur theoretische Aussagen machen, keine Werturteile fällen.[377] Die Rolle als Ethikerin oder Ethiker stellt er uns als Analogie zu Medizinerinnen und Medizinern vor, die Lehrbücher schreiben, aber keine Ratschläge erteilen wie Ärztinnen und Ärzte. Die Leserinnen und Leser bekämen keine Ratschläge und Aufforderungen, sehr wohl aber wichtige

374 Die Ideale asketischer Lebens- und Wissenschaftsformen liegen Schlick nicht. Daher klingt vieles für jene, die das asketische Ideal teilen, schwulstig und affektiert.

375 Ebenso attestiert Strobach der *Lebensweisheit* „zeitgebundenes Pathos, etwas altklug und rhetorisch überinszeniert", urteilt jedoch positiv, dass damit der Ton jener Zeit stimmig getroffen wurde. (Strobach 2008, 279)

376 Überraschenderweise gehörte in Schlicks eigenen Augen „die dozierende Diktion" zu den Gründen, die Schlick bewogen, das Werk schon bald als missraten zu erachten. (Schlick [Autobiographie], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 82, C. 2b, 13)

377 „Allein die wissenschaftlichen Aussagen also sind nicht praktischer Natur; alle übrigen Urteile, jeder gedachte, gesprochene oder geschriebene Satz, sind *Werturteile.*" (Schlick 1908, 42)

Informationen. Ethik ist für ihn in der *Lebensweisheit* kein normatives Unternehmen, doch macht er gleichzeitig klar, dass die Philosophie – ich nehme an, er sieht sich als Schreiber in der Rolle des Philosophen – diese wichtigen Informationen geben könne, sofern sie ihre Aufgabe nicht zu eng fasse. Es handelt sich um keine normative, aber dennoch inhaltliche Ethik. Selbst wenn die Philosophie sich nach Schlick auf theoretische Aussagen zur Lebensführung beschränken müsse und keinesfalls als Mahnerin auftreten dürfe, so müsse man den Leserinnen und Lesern doch das Glück versprechen, „sonst macht man ihnen nur das Herz schwer, und sie wollen nichts davon hören" (Schlick 1908, III). Schlick wollte jedoch, dass ihm zugehört werde:

> Schlick wollte immer für ein Produkt werben, von dem er überzeugt war. Und er wollte *um* ein Publikum werben, das *für* das Produkt empfänglich war. Das ist der Kommunikator im Kontrast zum Tüftler Carnap und dem Verkünder Neurath. (Strobach 2008, 279)[378]

Später wird er Werturteile fällen, gleichwohl er dies zu verhüllen versucht.

Gemäß einem engen Ethikverständnis gehört vieles aus dem Werk gar nicht zur Ethik. Schlicks thematischer Leitfaden sind das Glück und das glückliche Leben des Einzelnen. Ethik hängt in dieser Herangehensweise eng mit Anthropologie und umfassenden Ansichten zusammen. Manches würden wir heute eher der Handlungstheorie zuordnen oder anderen Bereichen der Praktischen Philosophie. So bietet der erste Teil der *Lebensweisheit* eine Affekten- und Handlungslehre. Kennzeichnend für das Werk ist jedenfalls ein holistischer Ansatz, der die behandelten Fragen in ein größeres System einordnet.[379] Die Übergänge zu Themenstellungen anderer philosophischer Disziplinen sind fließend.

---

378 Insbesondere in den Vorlesungen zeigt sich Schlick als guter Pädagoge, indem er ganz deutlich beim Vorwissen der Studierenden ansetzt.

379 In einem gewissen Sinne blieb Schlick ein Systemphilosoph. Noch gegen Mitte der 1920er-Jahre war Schlick darum bemüht, ein „System der Philosophie" zu verfassen, das auf der Ethik und der Ästhetik aufgebaut werden müsste. Am 15. August 1925 teilt er Reichenbach mit: „Augenblicklich schreibe ich noch meine Ethik, die zugleich Aesthetik ist, und an einem System der Philosophie, das sicher den Vorzug der Originalität haben wird." (Nachlass Reichenbach, HR 016–18–19; zit. n. Ferrari 2008, 101). Am 12. September 1924 hatte er an Gerda Tardel geschrieben, sein System der Philosophie, das er schreiben wolle, solle den Titel „Die Welt als Spiel" tragen (Nachlass Tardel; zit. n. Iven 2008b, 92, Fn. 7). Im Wintersemester 1933/34 hielt er noch eine Vorlesung „Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang", die 1986 nach einer Mitschrift von Käthe Steinhardt herausgegeben wurde (Schlick 1986). In der Einleitung tritt eine ethische Frage als erstes philosophisches Problem auf, im Rest der Vorlesung spielen Ethik und Moral aber kaum mehr eine Rolle (ebenso wenig die Ästhetik). Schlick ließ zu jener Zeit Mitschriften seiner Vorlesungen anfertigen, weil er diese zu publizieren gedachte. Steinhardt verfasste im Wintersemester 1935/36 zudem eine Mitschrift von „Ethik und Kulturphilosophie" (Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 44, B. 24).

9.2.2.7 Schlussbemerkungen zur Lebensweisheit

Bei der *Lebensweisheit* handelt sich um ein unausgereiftes, ungestümes Jugendwerk, obwohl es ob seiner Themenfülle durchaus anregend wirkt, und wenngleich nicht originell, so präsentiert es sich doch in vielen Teilen als eine geistreiche Zusammenstellung von anderswo entdeckten für Schlick wichtigen Gedanken. Wer sich für Schlicks Ethik interessiert, kann an der *Lebensweisheit* nicht vorbei, in der „das Streben nach Wissenschaftlichkeit und bildungsbürgerlicher Erbauung eine eigentümliche Mischung" eingehen (Mormann 2010a, 268). Selbst dort, wo sich an der Oberfläche Änderungen vollziehen, verschaffen sich die ursprünglichen Fragestellungen immer wieder Durchbruch. So wird z.B. im zweiten Teil der *Fragen* ein Bruch vollzogen werden, der erst durch Schlicks Ausgangspunkt *Lebensweisheit* verständlich wird.

Zudem zeigt die *Lebensweisheit* durch ihre Fülle an Bezügen,[380] dass Schlick auch in der Ethik viel stärker in der Tradition – insbesondere der deutschen – verwurzelt ist, als dies für den Logischen Empirismus zur Kenntnis genommen wird oder Logische Empiristinnen und Empiristen selbst von sich behaupten. Die weiteren publizierten Werke werden in einem anderen Kontext entstehen, doch Schlick wird noch einige Jahre im Umfeld deutscher Philosophie arbeiten.

Ab 1906 überlegte Schlick, wo er mit einer philosophischen Arbeit habilitieren könnte. Zur Wahl standen u.a. Freiburg und Jena. Freiburg schied durch das schlechte Klima aus (Iven 2008a, 146), Jena, weil er die philosophischen Ansichten Rudolf Euckens zu veraltet fand. (Iven 2008a, 157) So ging Schlick zunächst nach Zürich, wo er u.a. bei Gustav Wilhelm Störring Lehrveranstaltungen zur Philosophie und Psychologie besuchte.[381] Ein Habilitationsversuch in Zürich mit einer ersten Arbeit über Wahrheit scheiterte, ebenso Pläne, in Kiel oder Gießen zu habilitieren. Erst 1911 war Schlick in Rostock sodann mit seinem Habilitationsansuchen erfolgreich.[382] Seine Habilitation mit der Schrift *Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik* verdankt er nicht zuletzt Franz Erhardt, einem Schüler Euckens (Ferra-

380 Er bezieht sich zudem auf Thomas Carlyles (1795–1881) Definition des Menschen als „tool-using animal" in Carlyles Satire *Sartor Resartus* (1883/84, Buch 1, Kapitel 5) (Schlick 1908, 86) und wiederholt auf dessen Freund Ralph Waldo Emerson (1803–1882), einen amerikanischen Philosophen und Dichter, der mit Margaret Fuller und Henry David Thoreau die Bewegung der amerikanischen Transzendentalisten gründete. Der Bewegung ging es um ein von künstlichen Zwängen freies Leben, und sie engagierte sich für die Befreiung von Sklavinnen und Sklaven, die Frauen- und Naturschutzbewegung.

381 An Schlick sollte 1929 der Ruf als Nachfolger von Störring ergehen. (Iven 2008a, 168, Fn. 137) Schlicks Unterhalt und der seiner Familie, die er in der Zwischenzeit gegründet hatte, wurde übrigens weiterhin von Schlicks Vater finanziert.

382 In seinem Habilitationsgutachten geht Erhardt u.a. auf die *Lebensweisheit* ein und bemerkt, dass „das wissenschaftlich-philosophische Element in diesem Werke über das populäre" überwiege. Er erklärt sich aber mit den Ergebnissen der Überlegungen zur Glückseligkeitslehre „nur in geringerem Maße einverstanden" (vgl. Ferrari 2013, 95). Das Gutachten findet sich in: Parthey/Vogel 1969, 36–37. Gleichzeitig fand das Habilitationsverfahren von Emil Utitz statt, der sich als Privatdozent für Ästhetik habilitierte. (Ferrari 2013, 96)

ri 2013, 85). Schlick wird bis 1921 – also fast bis zu seinem Ruf nach Wien – in Rostock bleiben und dort regelmäßig neben Erkenntnistheorie, Philosophie der Mathematik und Naturphilosophie auch Ethik lehren.[383]



Abb. 6: Moritz Schlick 1911 als junger Dozent in Rostock

Bevor ich zu den ethischen Werken aus der Wiener-Kreis-Periode übergehe, seien noch kurz zwei ethische Arbeiten aus dem Nachlass erwähnt, an denen Schlick zwischen *Lebensweisheit* und seiner Wiener Zeit schrieb bzw. welche er in der Zwischenzeit zu verfassen begann.

9.2.3 *Der neue Epikur* und *Die Philosophie der Jugend*

In Schlicks Nachlass finden sich zwei Fragment gebliebene ethische Werke, an denen er über viele Jahre hinweg arbeitete: *Der neue Epikur* und *Die Philosophie der Jugend.* Die Ansicht, Schlick habe sich zwischen *Lebensweisheit* (1908) und *Vom Sinn des Lebens* (1927a) nicht mit ethischen Fragen beschäftigt, wie beispielsweise noch Gomes (1975, 92) annahm, ist falsch, obgleich Schlick beide Arbeiten nicht zum Abschluss brachte. Beide Fragmente werden in der *Moritz Schlick Gesamtausgabe* (MSGA II/3.1) veröffentlicht.

Der neue Epikur: Der neue Epikur Oder was er uns vom Spiel des Daseins lehrte wurde kurz nach Abschluss der *Lebensweisheit* begonnen. (Iven 2008a, 212) Im Nachlass liegen mehrere Fassungen vor, u.a. ein Heft aus dem Jahre 1908 (Inv.-Nr. 11, A. 27a, unvollständige Abschrift: 27b). Dort wie in späteren Fassungen ist ein Ich-Erzähler im Hochgebirge unterwegs und trifft auf einen Mathematikprofessor, dem die wissenschaftliche Arbeit verboten worden war. Der Erzähler äußert sich über den Professor:

> Der Reichtum und die Weite seines Geistes waren nie verborgen gewesen. Wenn er auch nie systematisch über die Dinge nachgedacht hatte, die vom Centrum seines wissenschaftlichen Interesses weit ab lagen, so hatten seine Freunde an ihm doch stets ein schnelles und sicheres Urteil über alle Gebiete des Lebens bewundern können, wie es ein blitzender, nur die großen Züge umfassender Blick von einer sehr hohen Warte liefert, […]. […] Jetzt nun schien er auf dem Wege zu sein, diese Ansichten durchzudenken und zu vertiefen. (Schlick [Der neue Epikur], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 11, A 27b, 7)

383 Es befinden sich mehrere Vorlesungsmanuskripte aus dieser Zeit im Schlick-Nachlass, u.a. zu „Grundfragen der Ethik" (1912/13), in dem Schlick bekräftigt, dass die Ethik als Wissenschaft nicht zu werten habe (Schlick [Grundfragen der Ethik], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 4, A. 4b, 2). Über Wertfragen äußert er sich darüber hinaus im Manuskript zur Vorlesung „Weltanschauungsfragen" (vermutlich 1917/18, Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 6, A. 9a), in dem er Nietzsche den größten Wertphilosophen der neuen Zeit nennt (8).

Dieser Professor, der wohl nicht zufällig viel Ähnlichkeit mit Schlicks Selbstbild aufweist, wird sodann den Namen „Neuer Epikur" erhalten und den Erzähler über Spiel und Arbeit belehren. Er spricht sich gegen Pflichterfüllung, Zielbewusstsein und ein nur auf Arbeit bezogenes Leben aus:

> Spiel, Heiterkeit, Hoffen contra Arbeit, Ernst und Sorge; Selbstgenügsamkeit gegen Zweck – das ist Ormudz contra Ahriman, und hier haben Sie eine ganze Philosophie in nuce, ein Samenkorn, aus dem Ihnen eine Antwort auf jede beliebige Frage emporwachsen kann, die Sie nur über den Wert der Dinge und des Daseins stellen mögen. Ja, einen ganzen metaphysischen Baum und Weltanschauungs-Ygdrasil könnte ein leidlicher Gärtner daraus ziehen. (Schlick [Der neue Epikur], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 11, A 27b, 24)

Die wesentlichen Themen aus der *Lebensweisheit* werden verpackt in einen Dialog wieder aufgenommen. Desgleichen sind die evolutionistischen Gedanken noch vorhanden. Es handelt sich jedoch um stilistisch unbeholfene, schlechte literarische Umsetzungen seiner damaligen Vorlesungen.

Die Philosophie der Jugend: 1917 gibt Schlick die Arbeit an *Der neue Epikur* schließlich auf und beginnt stattdessen *Die Philosophie der Jugend.* (Iven 2008a, 212) Über die Fortsetzung der Arbeiten darin zwischen 1917 und 1931 wissen wir aus dem Briefwechsel mit Gerda Tardel. (Iven 2006a, 4)[384] Schlick berichtet von seiner Arbeit wiederholt in Briefen an sie (u. a. 4. Oktober 1917, 15. Juni 1918, 16. Juli 1918, 31. Juli/1. August 1918, 10. und 29. September 1918). Am 29. Juni 1920 schreibt er darüber hinaus an Albert Einstein, er sei mit Ethik beschäftigt, und 1927 erwähnt er das Werk in *Vom Sinn des Lebens* (Schlick 1927a, 346).

Im Stile von *Der neue Epikur* unterhalten sich nun mehrere junge Menschen, die einem Lehrer namens Victor zuhören. Schauplatz sind nicht mehr die Berge, sondern die Ostsee. Die Inhalte von Schlicks Vorlesungen zur Ethik werden auf verständlichere Weise vermittelt, so äußert sich Victor beispielsweise ablehnend über Kant:

> Es ist ja nicht wahr, daß wir einen Menschen nur dann für gut halten, wenn aus seinem Wollen nur die Achtung vor der Majestät einer blutleeren Pflicht redet, eines Gesetzes, das über seinen natürlichen Trieben und Instinkten thront. (Schlick [Die Philosophie der Jugend], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 19/A. 74b, 8)

Auch ansonsten gibt es inhaltlich keine entscheidenden Änderungen.

---

384 Gerda Tardel (1899, Sterbedatum unbekannt) war eine langjährige Bekannte und zeitweilige Studentin Schlicks. Die Briefe Schlicks an Tardel befinden sich seit 1995 teilweise im Besitz der *Staatsbibliothek zu Berlin.*

9.3 Schlicks moralische und ethische Auffassungen in der Wiener-Kreis-Periode

1922 verlegte Schlick seinen beruflichen und privaten Lebensmittelpunkt nach einem kurzen Intermezzo in Kiel nach Wien, wo er bis zu seiner Ermordung 1936, abgesehen von kurzen Auslandsaufenthalten, bleiben wird. Schlick übernahm dort nicht, wie bis vor kurzem angenommen, den Lehrstuhl Machs (ab 1903 in Betreuung von Boltzmann), sondern streng genommen jenen Jodls, der diesen bis zu seinem Tod 1914 inne hatte. (Friedl/Rutte 2008a, 14)[385] Zwar sah sich Schlick mit seiner Nähe zur Naturwissenschaft zweifellos in der Nachfolge Machs und Boltzmanns, doch nicht ausschließlich. Er wird zudem Jodls Erbe antreten, der den Boden für Moral und Ethik in der Tradition der Aufklärung in Wien – nicht zuletzt an der Universität – gut aufbereitet hatte und dessen *Geschichte der Ethik,* wie wir durch eine Anmerkung Ivens zu den *Fragen* wissen, Schlick früh herangezogen hatte (Schlick 2006, 420, Fn. 5).

In seiner Wiener Zeit veröffentlicht Schlick wiederum ethische Schriften. Jedoch nicht die beiden oben genannten, welche er anscheinend nicht zu seiner Zufriedenheit ausarbeiten konnte. Neben der kleinen Schrift *Vom Sinn des Lebens* steht hier sein ethisches Hauptwerk *Fragen der Ethik* im Zentrum. Dem postum zusammengestellten und veröffentlichten Werk *Natur und Kultur* werde ich mich abschließend zuwenden.

9.3.1 *Vom Sinn des Lebens* (1927a): Schlicks Menschenbild und Lebenseinstellung

In dem Beitrag *Vom Sinn des Leben* (im Folgenden: *Vom Sinn*) geht Schlick ähnlich der *Lebensweisheit* davon aus, ein Sinn des Lebens könne nur gefunden werden, wenn er nicht unter dem Gesichtspunkt des Zweckes gesehen werde. Der Sinn des Lebens kann nach Schlick – in klarer Abgrenzung zu Wittgenstein (Wittgenstein 1922, 6.41 bis 6.421) nur im Leben selbst, d.h. in der jeweiligen Gegenwart des Lebens, gesucht und gefunden werden. Der Beitrag erschien 1927 als Aufsatz in *Symposion* und gleichzeitig als Sonderdruck dieser Zeitschrift.[386] Entstanden war er im Wesentlichen jedoch bereits 1921, als Schlick einen gleichlautenden öffentlichen Vortrag auf Einladung der Berliner Ortsgruppe des *Deutschen Monistenbundes* hielt. (Iven 2008b, 93)[387] In *Vom Sinn* kommt Schlicks Menschenbild, das kaum einem Wandel unterlag, am besten zum Ausdruck.

---

385 In einem Dokument des *Bundesministeriums für Inneres und Unterricht* vom 14. August 1922 wird Schlick ausdrücklich als Nachfolger Jodls bezeichnet. (Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 85, C. 29–4)

386 *Symposion* war zunächst ein Publikationsorgan der *Philosophischen Akademie zu Erlangen.* Diese bestand zwischen 1922 und 1925. Zu den Mitgliedern zählten 1925: Cassirer, Dewey, von Ehrenfels, Hartmann, Heidegger, Ortega y Gasset, Russell und Scheler. Die Akademie hatte das Ziel, der Zersplitterung in der Philosophie entgegenzuwirken. (Iven 2008b, 93 f., Fn. 13)

387 Als Vorläufer des Aufsatzes kann bereits der Vortrag „Warum sollen wir Feste feiern?“ (Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 18, A. 72a) gelten. Weiteres zur Entstehungsgeschichte siehe den editorischen Bericht zum Wiederabdruck des Aufsatzes in MSGA I, 3 (= Iven 2008b).

Schlick sieht sich in dem wiederum sehr pathetischen und metaphernreichen Text in der Rolle des Suchenden, der das Fragen nach dem Sinn des Lebens noch nicht aufgegeben hat:

> […] wir wollen uns nicht zu den Müden und Blasierten gesellen, die an keinen Sinn des Daseins mehr glauben, weil sie in dem ihrigen keinen finden konnten. (Schlick 1927a, 331)[388]

Er spricht sich gegen den Pessimismus Schopenhauers aus, meint, Nietzsche habe die Flucht zur Kunst und in die Wissenschaft zu Recht überwunden, und pflichtet Nietzsches *Zarathustra* bei, Erlösung sei erst jenseits der „Knechtschaft unter dem Zwecke" (Nietzsche 1883–1885 [1968, 205]) zu finden. Der weiseste Nietzsche sei deswegen der Nietzsche des *Zarathustra.* Den hohen Stellenwert der Arbeit beurteilt Schlick deshalb in Rückgriff auf seine Definition von Arbeit aus der *Lebensweisheit* als negativ. (Schlick 1927a, 332 ff.) Dabei gehe es lediglich um die reine Lebenserhaltung. Der Sinn des Lebens könne jedoch nur in einem Inhalt des Lebens liegen:

> Der Kern und letzte Wert des Lebens kann nur liegen in solchen Zuständen, die um ihrer selbst willen da sind, die ihre Erfüllung in sich selber tragen. (Schlick 1927a, 334)

Wie schon in der *Lebensweisheit* nennt Schlick solche Tätigkeiten Spiel und zitiert aus Schillers *Über die ästhetische Erziehung des Menschen:*

> […] um es endlich auf einmal herauszusagen: der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt. (Schiller 1795, 15. Brief)

Möglichst viele Tätigkeiten in spielerische zu verwandeln, hält Schlick für keine Träumerei, denn es können ebenso schöpferische Tätigkeiten darunter fallen, die das Lebensnotwendige hervorbringen. Nicht nur Künstlerinnen und Künstler sowie Forschende[389] – Schlicks Paradespielerinnen und -spieler – würden spielerische Tätigkeiten ausführen:

> Jeder echte Qualitätsarbeiter kann an sich selbst die Umbildung des Mittels zum Selbstzweck erfahren, die fast mit jeder Beschäftigung vor sich gehen kann, und die das Erzeugnis zum Kunstwerk macht. (Schlick 1927a, 338)

Arbeiten, wo dies nicht möglich sei – Sklavenarbeiten –, seien unnötig, der Verwirklichung des Schiller'schen Traums stehe kein Naturgesetz entgegen, ein Leben wie das „der

388 Textversion und Seitenangaben beziehen sich auf die Publikation als Aufsatz im *Symposion.* Der Aufsatz ist wiederabgedruckt in: MSGA I, 3, 99–125.

389 Inwieweit Schlick von Forscherinnen sprechen will, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen.

Lilien auf dem Felde“ sei keine unerreichbare Utopie. (Schlick 1927a, 339) In der Antike – Schlick zitiert Platons *Gesetze* 803c–804b – sei man einem solchen Leben schon näher gewesen, wobei Schlick keinen Gedanken darauf verwendet, unter welchen Bedingungen dies nur wenigen möglich war. Ruskins Idee, das ganze Leben solle eine Kette festlicher Handlungen sein, kommt wieder zu Ehren, und Goethes „Tages Arbeit, abends Gäste, saure Wochen, frohe Feste“ (Goethe 1887 [1987, 182]).[390] Wenn unter den (noch) gegebenen Umständen schon nicht das ganze Leben ein Spiel sein könne, so sei es möglichst viel davon:

> Arbeit und Mühe, solange sie nicht selbst zum freudigen Spiel geworden sind, sollen Freude und Spiel ermöglichen; darin liegt ihr Sinn. Sie können es aber nicht, wenn der Mensch das Freuen verlernt, wenn nicht festliche Stunden dafür sorgen, daß das Bewußtsein davon, was Freude ist, erhalten bleibt. (Schlick 1927a, 341)[391]

Am stärksten und reinsten finde sich dies in der Jugend. Ganz im Sinne der Jugendbewegung – die Schlick erwähnt, der er jedoch als Organisation nicht angehörte – und insbesondere Wynekens, den Schlick bis dahin rezipiert hatte,[392] lehnt Schlick es ab, diese Zeit nur als Vorbereitung auf den Ernst des Lebens zu sehen:

> In der Tat, Jugend ist nicht bloß die Zeit des Wachsens, des Lernens, des Reifens, des Noch-nicht-fertig-seins, sondern zuerst die Zeit des Spiels, des Selbstzwecks im Handeln, und folglich ein wahrer Träger des Lebenssinnes. (Schlick 1927a, 344)

Das eigentliche Leben komme nicht irgendwann später, auch nicht in einem Leben nach dem Tod:

> Für den modernen Menschen ist wenig Zweifel, daß des Lebens Wert und Ziel entweder ganz und gar diesseitig sein muß, oder überhaupt nicht zu finden ist. (Schlick 1927a, 344)

Es gehe jedoch nicht nur um die Jugend als einen Lebensabschnitt, sondern um eine bestimmte Lebensart:

---

390 Zitate sind bei Schlick selten quellentreu. Gelegentlich lassen sie sich gar nicht aufweisen. Das Zitat aus „Der Schatzgräber“ lautet vollständig: „Tages Arbeit! Abends Gäste! / Saure Wochen! Frohe Feste! / Sei dein künftig Zauberwort.“ Ähnliche Gedanken finden sich schon in „Warum sollen wir Feste feiern?“ (Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 18, A. 72a).

391 Um Freude gehe es, nicht um bloßes Vergnügen. Freude sammle, Vergnügen zerstreue. (Schlick 1927a, 342)

392 Gustav Wyneken (1875–1964) war ein deutscher Pädagoge, der der frühen Jugendbewegung sehr nahe stand und eine Rede auf dem Hohen Meißner hielt. Siehe dazu das Carnap-Kapitel der vorliegenden Untersuchung.

> Jetzt wird man es nicht mehr mißverstehen können, wenn ich als Kern dessen, was es mich zu sagen drängt, den Satz ausspreche: *Der Sinn des Lebens ist die Jugend.*
> Je mehr Jugend in einem Dasein verwirklicht wird, desto wertvoller ist es, und wer jung stirbt, wie lange er auch gelebt haben möge, dessen Leben hat Sinn gehabt. (Schlick 1927a, 346)

Schlick versteht ebenso die Kunst von der Jugend her:

> Je jugendlicher die Kunst und das Kunstwerk, um so größer ihre Vollkommenheit; je ältlicher, pedantischer, desto häßlicher und sinnloser wird sie. (Schlick 1927a, 347)

Wobei er sich wiederum mit Wyneken und Guyau[393] ganz eins weiß, die das Ziel darin erblicken, die Schönheit ganz im Leben aufzunehmen und die Kunst überflüssig zu machen. (Schlick 1927a, 348) Gleichfalls sei die Moral von Spiel und Jugend her zu verstehen:

> Aber die wahre Tugend ist heiter, sie entsteht nicht aus dem Druck der Gebote und Zwecke, sondern entfaltet sich frei aus dem Wollen. Kindliche Reinheit ist schöner und vollkommener als heldenhafte Entsagung. (Schlick 1927a, 350)

Schlick schließt den Beitrag mit folgenden Worten:

> Brauchen wir eine Lebensregel, so sei es diese: „Bewahre den Geist der Jugend!" Denn er ist der Sinn des Lebens. (Schlick 1927a, 354)

Vom Sinn ist ein Plädoyer für ein weniger sorgend in die Zukunft blickendes Leben, das sein Ziel bereits im Weg sieht, in selbstgenügsamem, freudigem Tun. Die Vorbilder und Weggefährten sind: Epikur, Goethe, Schiller, Ruskin, Guyau, Nietzsche, Emerson, Wyneken. Auch noch 1927, auch noch in Wien.

Diese Lebenseinstellung, die weit von der protestantischen Ethik entfernt liegt, hatte ebenso Carnaps Jugend mit den zahlreichen Festen geprägt. Schlick scheint in seinem Leben erfolgreich darin gewesen zu sein, sich diese Lebenseinstellung zu erhalten: Er galt als heiterer Mensch, womit ich nicht leugnen will, dass es ihm keinesfalls an den finanziellen Voraussetzungen hierfür fehlte. Das katholische Wien mag für eine solche Lebensführung überdies besser geeignet gewesen sein als protestantische Gegenden. Schlick blieb dem

393 Jean-Marie Guyau (1854–1888) wird als französischer Nietzsche bezeichnet. Guyau entwarf eine Moral ohne Pflicht und Strafe, in der er die Lebensphilosophie mit dem Positivismus verbinden wollte. Besonders sein *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1884. Dt. *Sittlichkeit ohne „Pflicht"*) wirkte auf Schlick stark. Er zog es bereits in der *Lebensweisheit* heran und empfahl es noch 1933 Menger zur Lektüre (vgl. das Menger-Kapitel der vorliegenden Untersuchung).

protestantischen Arbeitsethos jedoch insofern verbunden, als er sich noch 1927 die Arbeit an seiner *Philosophie der Jugend* nur in den Mußestunden zugestand. (Schlick 1927a, 346)

Zu energischem Widerspruch sah sich u.a. Max Planck (Briefe vom 8. u. 21. August 1927; vgl. Iven 2002, 318, Fn. 52) herausgefordert. „Lebe jugendlich" würde die Idee der Verantwortlichkeit in den Hintergrund rücken, und die Jugend würde gerade nicht nach dem Sinn des Lebens fragen. Planck schlägt als Alternative vor:

> Trachte danach, daß in allen Lebenslagen deine Gedanken mit einander und mit deinen Handlungen in Uebereinstimmung bleiben. Ob die angestrebten Ziele wirklich erreicht werden, ist erst in zweiter Linie von Bedeutung; das muß man der Zukunft überlassen. […] Aber ganz ohne Zweck und Ziel *kann* ein vernünftiger Mensch nicht leben; denn er ist nun einmal kein Tier, und auch kein Kind. (Planck an Schlick, 8. September 1927; zit. n. Hoffmann 2008, 50)

Die Sehnsucht nach dem Glück der Jugend sei lediglich eine Alterserscheinung.

Öffentlich zu *Vom Sinn* geäußert hat sich Emil Utitz, Schlicks Kollege aus Rostock.[394] Er bespricht das Werk 1930 in einem Rezensionsaufsatz zur Philosophie der Jugend für die *Kant-Studien.* Neben Schlicks Schrift behandelt er José Ortega y Gassets *Die Aufgabe unserer Zeit* (1928). Einleitend hält Utitz sogleich das für viele unverständliche Verhältnis von Wissenschaftlichkeit und Schlicks Persönlichkeit fest:

> […] außerhalb der so eifervoll gehüteten Wissenschaftlichkeit steht vorerst die menschlich so warme, gütige, im edelsten Sinne des Wortes kindliche Persönlichkeit Schlicks. (Utitz 1930, 450)

Utitz' erstes Urteil über die Schrift klingt durchaus positiv:

> Hinreißender, gläubiger, menschlich ergreifender hat wohl noch kein Philosoph das Lied der Jugend gesungen als eben Moritz Schlick. […]: das Lichte, Heitere, Unschuldige, Klare, Glückliche. Ein holder Reigen anmutig tanzender Engel ist es, der gleich einem Idealbild sich hier zeigt. (Utitz 1930, 453)

Utitz hat keine grundlegenden Schwierigkeiten mit Schlicks philosophischem Stil in dieser Arbeit, und er weiß Schlicks kommunikative Kompetenz zu schätzen. Weniger einver-

394 Utitz (1883–1956) war in Prag Klassenkollege Franz Kafkas und begegnete früh Franz Brentano. 1906 promovierte er bei Christian von Ehrenfels und habilitierte sich 1910 in Rostock. Nach einem Aufenthalt in Prag kehrte Utitz 1915 nach Rostock zurück. 1933 emigrierte er nach Prag, wo er Brentanos Nachlass betreute und Thomas Masaryk als Volkserzieher feiert. (Vgl. Utitz 1935 und Mehring 2003, 764 f.) Außerdem publizierte Utitz über Bolzanos Ästhetik. Für diesen Hinweis danke ich Otto Neumaier.

standen kann er sich jedoch mit dem Inhalt erklären. Der Grundtenor seiner Kritik lautet, Schlicks Menschenbild sei einfältig und dadurch gleichfalls seine Moralauffassung. Auf welcher Grundlage kommt Utitz zu diesem Urteil? Im Speziellen bringt er vor allem zwei Kritikpunkte vor: Zum einen verkenne Schlick das Wesen des Menschen, dessen tragische Elemente er nicht wahrhaben wolle, zum anderen negiere er objektive Werte, ohne die er selbst aber nicht auskomme.

Ich werde den zweiten Punkt zuerst behandeln. Utitz bemängelt also, Schlick komme nicht ohne objektive Werte und eine Wertehierarchie aus, die er jedoch nicht anerkennen wolle. Wie sonst komme er zur Unterscheidung von Vergnügen und Freude, einer Bevorzugung der Sammlung gegenüber der Zerstreuung?

> Doch wohl nur, weil ihm der höhere Wert des Seelisch-Geistigen vorschwebt, weil hier doch Wertrangierungen durchbrechen, die aus seinem Prinzip nicht zu gewinnen sind, und die auch durchaus nicht bezeichnende Merkmale gerade der Spielzustände bedeuten. (Utitz 1930, 455 f.)

Schlick hat jedoch schon in der *Lebensweisheit* darauf hingewiesen, dass zwar die Befriedigung eines jeden Triebes Lust bringe, doch die Befriedigung mancher Triebe die Befriedigung anderer oder die Befriedigung des Triebes in der Zukunft beeinträchtige. Er könnte Utitz' Einwand entgegenhalten, zerstreuende Tätigkeiten beeinträchtigen die Gesamtsumme der Lust und seien deshalb „minderwertig". Auf objektive Werte braucht er nicht zu rekurrieren. In den *Fragen* – die Utitz nicht mehr berücksichtigen konnte, was er in einer Fußnote bedauert – löst Schlick dieses Problem insofern, als er dort die Glücksfähigkeit betont, die es zu erhalten gelte. Vergnügen stumpfe ab, wahre Freude nicht (siehe unten 9.3.2). Der erste Einwand Utitz' ist nicht haltbar.

Schwerer wiegt der zweite Kritikpunkt, der die Anthropologie Schlicks betrifft. Bezüglich Schlicks anthropologischer Sicht betont Utitz, im menschlichen Leben sei nicht alles harmonisch, würden die Neigungen nicht immer mit den moralischen Forderungen übereinstimmen. Der Mensch sei eben kein Engel, der keine Konflikte auszustehen habe und keine Entwicklung kenne. Menschen müssten sich gelegentlich zwischen persönlichen Neigungen und moralischen Pflichten entscheiden. Dies auszublenden sei keine Lösung und gebe ein inadäquates Bild des menschlichen Lebens:

> […] Scheuklappen sind nur Flucht vor der Verantwortung, nicht freier Entscheid im Angesicht dessen, um was das hohe Spiel geht. (Utitz 1930, 463)

Schlick male ein zartes Aquarell in lichten, hellen Farben, die dunklen Schatten merke man kaum. (Utitz 1930, 461) Utitz' Problem mit Schlicks Menschenbild ist hier ähnlich dem Einwand Plancks, dass nämlich der Mensch hier aus seinem kindlichen Zustand nicht herauskomme und nicht zur reifen Persönlichkeit gelangt sei, die mit dem Unbill des Lebens umzugehen wisse und dazu darüber hinaus bereit sei:

> Schlick verneint […] das Gespannte, Gestraffte; mit zärtlicher Liebe umhegt er das Unschuldige, Naive, Kindliche. Ihm schweben nicht Menschen vor, die wir bewundern, nein, die uns rühren, wie die Blumen auf dem Felde, wie das Marienkäferchen, das über einen Grashalm kriecht. Was sollen denn die Menschen tun, die in klarer Selbsterkenntnis wissen, daß sie keine Engel sind, und daß auch die sie umgebende Welt keinen Himmel darstellt? (Utitz 1930, 461)[395]

Schlick habe keine Antwort darauf. Schlicks guter Mensch müsse nur seinen Neigungen folgen, Anfechtungen suchten ihn nicht mehr heim, er sei bereits im Zustand der Gnade. (Utitz 1930, 458) Was hat Schlick jedoch den Nicht-Begnadeten, den Nicht-Erlösten zu sagen?[396] Nichts. Schlicks Entwurf in *Vom Sinn,* so Utitz, tauge deshalb nicht einmal zum Ideal:

> Es bedeutet keine Widerlegung des Ideals, wenn es nicht voll erreicht wird. Aber das Ideal eines Menschen kann nicht etwas sein, das gar kein Mensch ist. (Utitz 1930, 460)

Utitz weiß dem Insistieren Schlicks auf das Wertvolle einer weniger sorgenden Lebenseinstellung durchaus etwas abzugewinnen, doch er will es nicht dabei bewenden lassen. Utitz' Persönlichkeitsideal lautet vielmehr:

> Reif sein und dabei doch jugendlich bleiben, diese Spannung ist es, die als Ziel der Personprägung vorschweben darf. (Utitz 1930, 463)

Heiterkeit ja, aber eine, die „das Ergebnis eines Lebens, das sich auch an seinen Unvollkommenheiten wund gerieben hat" wäre (Utitz 1930, 459 f.), eine der Traurigkeit und dem Schmerz abgerungene, reife Freude. Diese einseitige Betonung des Lichten, Hellen, Klaren, Spielerischen, Harmonischen ist es, die Kritikerinnen und Kritikern an Schlicks Menschenbild missfällt, die ihm zu Recht den Vorwurf des Naiven eintragen und die ihn nicht zuletzt in der Ethik entscheidende Fragen nicht stellen lassen. Trotz alledem hat Feigl Recht, der in seinem Nachruf auf Schlick über diesen Aufsatz schrieb:

> Wer *Schlicks* innerste und persönlichste philosophische Sendung verstehen will, lese seinen Essay „Vom Sinn des Lebens". (Feigl 1937/38, 394)

---

395 Diese Formulierungen stammen jedoch aus einer Zeit, in der Utitz sein tragisches Schicksal noch bevorstand. Im Juli 1942 wird er aufgrund seiner jüdischen Herkunft mit seiner Frau in das Konzentrationslager Theresienstadt verschleppt. Er überlebte als Leiter der Lagerbibliothek, publizierte nach 1945 jedoch nur mehr wenig. Zu den wenigen kleinen Schriften zählt *Psychologie des Lebens im Konzentrationslager Theresienstadt* (1948). (Siehe dazu Mehring 2003, insbesondere 768 ff.)

396 Die Verbindung zum Erlösungsgedanken ist nicht willkürlich. Hierin liegt auch der Grund, weshalb manche Ausführungen Schlicks einen religiösen Ton und Inhalt annehmen.

Wobei sich Feigl positiv zur darin geäußerten Werthaltung äußert:

> Dort offenbart er sich als der Fackelträger einer Wertlehre, von der wir nur hoffen können, daß sie einmal so selbstverständlich werde, wie sie jetzt vielleicht manchem als weltfremd und utopisch erscheinen mag: […] (Feigl 1937/38, 394)

Was einen Vergleich dieser Schrift mit der Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik anbelangt, entspricht diese der Standardauffassung weder in Stil noch in Inhalt. Schlicks *Vom Sinn* ist im Unterschied zur *Lebensweisheit* klar normativ ausgerichtet, was sie der Standardauffassung gemäß nicht sein dürfte. (Vgl. auch Rutte 1986, 163) Ist Schlick einfach noch nicht im Logischen Empirismus angekommen? Als eine Art Fossil übernehme dieser Aufsatz die Themen und Denkweisen aus Schlicks frühester Zeit, „als hätte es die Begegnung mit Wittgenstein und dem Wiener Kreis nie gegeben". (Mormann 2010a, 277) Immerhin war Schlick ab 1924 mit Wittgenstein in Kontakt gestanden. Besser zur Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik scheint Schlicks Schrift *Fragen* zu passen. Wir werden sehen, wie viel sich durch die Begegnung mit Wittgenstein und dem Wiener Kreis bis dahin geändert haben wird.

9.3.2 *Fragen der Ethik* (1930): eine logisch-empiristische Ethik?[397]

9.3.2.1 Einleitung

Schlicks ethische Hauptschrift *Fragen der Ethik* erschien 1930, eine englische Übersetzung durch David Rynin, Schlicks Assistenten in Kalifornien, 1939 (New York: Prentice Hall Inc).[398] Mathias Iven, der sich eingehend mit der Entstehungsgeschichte der *Fragen* beschäftigt hat, ist sich sicher, das Werk sei in relativ kurzer Zeit geschrieben worden. (Iven 2006c, 335)[399] Erste Überlegungen zur Abfassung stellte Schlick jedoch wahrscheinlich schon im November 1927 an. Im Dezember 1927 hielt er in der *Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft Wiens* einen Vortrag über moderne Moralphilosophie (Iven 2006a, 5 f.),

397 Teile des Abschnitts 9.3.2 sind in einer früheren Version in Siegetsleitner 2010b erschienen.

398 Auch Arthur Schilpp war im Sommer 1929 in Stanford Schlicks Assistent. Die Beziehung endete jedoch 1935 in einem Zerwürfnis. (Friedl/Rutte 2008b, 367 f., auch Feigl 1969b [1981, 68]) Schilpp hatte schon 1927 ein Werk von Kraft rezensiert (Schilpp 1927).

399 Schlick verfasste das Werk vermutlich im Urlaub und ohne Sekundärliteratur. Er arbeitete gerne im Urlaub, den er am liebsten an einem See, am Meer oder in den Bergen verbrachte. Häufig wurden die Urlaube am Millstätter See verbracht. Seine Tochter Barbara erinnert sich: "There, sitting on a sunlit stone or tree trunk, he liked writing. […] The holidays were the only period that my father found the time and quietness to write down his thoughts on paper, […]. During semester vacations (Easter, autumn) he usually went to Yugoslavia or Italy, inspired by the southern climate and the harmonic landscape at the Adriatic Sea; […]." Auf derselben Seite bekundet sie noch: "Now and then, he told us jokingly he preferred the life of a wanderer." (van de Velde-Schlick 2008, 24)

am 21. Jänner 1928 einen Vortrag „Ethik der Pflicht und Ethik der Güte" in der Wiener *Ethischen Gemeinde* (Iven 2006c, 336), die beide als direkte Vorarbeiten zu diesem Buch angesehen werden können.

Als Leitfaden zur Untersuchung der *Fragen* dient mir in diesem Abschnitt explizit die Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik, der dieses Werk gemeinhin zugerechnet wird. Was in den *Fragen* ist mit der Standardauffassung vereinbar, was nicht? An gegebener Stelle werde ich dabei zudem Schlicks Moralverständnis erörtern und im Anschluss daran auf zwei Probleme noch einmal gesondert eingehen, nämlich auf die Frage nach einer Absage an eine normative Ethik und die Einordnung von Schlicks Theorie moralischer Werte im metaethischen Raster von Kognitivismus und Nonkognitivismus.

9.3.2.2 Ethik als Moralpsychologie

Schon im Vorwort zu den *Fragen* spricht Schlick explizit davon, seine Schrift enthalte Sätze im strengen Sinne, nämlich solche, die das Verhalten der Menschen beträfen und die deshalb in den Bereich der Psychologie fielen. Er zieht sich damit auf eine Wittgenstein'sche Position zurück. Die Psychologie ist für ihn nämlich die „empirische Wissenschaft von den Gesetzen des Seelenlebens" (Schlick 1930, 21) bzw. des menschlichen Verhaltens. Die empirische Ethik stellt für ihn somit eine Teildisziplin der Psychologie dar. Ihre zentrale Aufgabe liege in der Erklärung des moralischen Handelns, und dies heißt für Schlick wiederum, dieses Handeln auf Gesetze zurückzuführen, wie er es bereits im Frühwerk *Lebensweisheit* handhabte. (Schlick 1930, 105) Die Grundfrage der Ethik, welche Schlick in den *Fragen* nun moralpsychologisch behandeln will, lautet: Warum handelt der Mensch moralisch?

Schlicks Antwort besteht wenig überraschend in einer hedonistischen Handlungs- und Motivationstheorie. Eine zentrale Rolle wird hierbei einem allgemeinen Motivationsgesetz eingeräumt:

> […] von den als Motiv wirkenden Vorstellungen setzt sich die schließlich am meisten lustbetonte oder die am wenigsten unlustbetonte durch und verdrängt die übrigen, […]. (Schlick 1930, 29)[400]

Neu an einem solchen Vorschlag ist sicherlich nicht, dass es sich um eine hedonistische Handlungstheorie handelt. In der Antike war beispielsweise Epikur, an den sich Schlick schon in der *Lebensweisheit* eng anlehnte, ein prominenter Vertreter dieser Position, in der jüngeren Geschichte der Ethik etwa Mill, den Schlick ebenfalls hoch schätzte.[401]

400 Der Größenvergleich wird dahingehend erläutert, „mehr oder weniger" meinten in diesem Zusammenhang keinen quantitativen Maßstab, sondern eine komparative Ordnung. (Vgl. Hegselmann 1984, 35)

401 1931/32 folgte Schlick dem Ruf als Mills Professor of Intellectual and Moral Philosophy an die University of California (Berkeley), nachdem er 1929 bereits als Gastprofessor in Stanford gelehrt hatte.

Auf beide Denker rekurriert Schlick, wie wir bereits gesehen haben, in seinen ethischen Schriften häufig und zustimmend. Der Unterschied zu älteren Formen hedonistischer Handlungstheorie besteht vielmehr darin, dass in Schlicks Version die Vorstellungen, die die Handlung motivieren, im Unterschied zu älteren hedonistischen Handlungstheorien nicht selbst Vorstellungen von Lust sind. Die Lust sei lediglich ein Begleitphänomen dieser Vorstellung.[402]

Für die Erklärung moralischen Handelns heißt dies zunächst allgemein: Wie für andere Handlungen gelte das Motivationsgesetz auch für moralische Handlungen. Der Mensch handle deshalb genau dann moralisch, wenn die als Motiv für moralisches Handeln wirkende Vorstellung die am meisten lustbetonte oder die am wenigsten unlustbetonte sei. Diesem Verständnis gemäß kann es kein moralisches Handeln ohne Lust geben. Alles andere sei lebensfremd. Ethikerinnen und Ethiker sollten sich, so Schlick in seiner der Lebenspraxis verpflichteten Sichtweise, jedoch davor hüten, „lebensfremde Konstruktionen an die Stelle der wirklichen Menschenseele" zu setzen.[403] Selbst Opferbereitschaft, Heroismus und ähnliche Erscheinungen hält Schlick mit dieser Theorie für erklärbar.

Inwiefern diese Theorie heutigen moralpsychologischen Erkenntnissen standhält, sei dahingestellt. Im hier zu interessierenden Zusammenhang gilt es lediglich hervorzuheben, dass Schlick einen Gutteil seiner Untersuchungen in den *Fragen* moralpsychologischen Fragen widmet, allen voran solchen der Handlungsmotivation. Insoweit weicht Schlick hierin nicht von der Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik ab.

9.3.2.3 Ethik als Sprachanalyse: Schlicks Moralauffassung und subjektivistische Wertlehre

Analyse des Begriffs „moralisch gut": Eine weitere Aufgabe der Ethik besteht für Schlick in Sprachanalyse als Begriffs- und Sinnklärung. Damit die Psychologie die Motivation des moralischen Handelns untersuchen kann, müsse sie wissen, wann sie es mit moralischem Verhalten zu tun habe und wann nicht, um das Untersuchungsgebiet abgrenzen zu können. Dazu müsse sie, so Schlick, die Bedeutung von „moralisch" bzw. „moralisch gut" kennen. Diese Aufgabenstellung steht ganz im Einklang mit Schlicks Verständnis der Philosophie aus seiner logisch-empiristischen Periode als Begriffsklärung, wie er sie sowohl im Vorwort zu den *Fragen* als auch an zahlreichen weiteren Stellen in seinen logisch-empiristischen Schriften ausführt.[404] Während die Ethik als Moralpsychologie zu den Wissenschaften zählt, sei Philosophie keine Wissenschaft. Der Philosophie obliege vielmehr

402 Da immer nur das Objekt, nicht die Lust, gewollt werde, könne man auch etwas, das Unlust erzeugen wird, mit Lust vorstellen. Im Näheren vgl. zu Schlicks Motivationstheorie Reiner 1964.

403 Schlick grenzt sich hier wie an anderen Stellen gegen Kant ab. Obwohl es Schlick in der Moral um eine Beurteilung des Charakters geht, stellt er die Frage auf der Handlungsebene, „denn schließlich kann man seinen [des Menschen; A.S.] Charakter nie anders erkennen als aus seinen Handlungen" (Schlick 1930, 117).

404 Siehe etwa Schlick (1930/31).

in Ergänzung dazu die Begriffs- und Sinnklärung im Dienste der Wissenschaften (unter anderem, wie wir unten sehen werden). Eine Aufgabe der Ethik im weiteren Sinne, die die philosophischen Aktivitäten mit umfasst, besteht also darin, im Dienste der Ethik im empirischen Sinne (als psychologische Wissenschaft) Begriffe zu klären.

Dabei müsse dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch nach Schlicks Auffassung die alltägliche Bedeutung eines Wortes zugrunde liegen.[405] Seine Zugangsweise sieht folgendermaßen aus: Wer sich theoretisch mit etwas beschäftigt, muss das, womit er sich beschäftigt, aus dem Leben, der Erfahrung nehmen. Das gelte sowohl für die Moral als auch die theoretische Beschäftigung mit Moral in einer Ethik. Deshalb fragt Schlick in diesem thematischen Zusammenhang ausgehend von der Alltagssprache nach der Bedeutung des zentralen Begriffs „moralisch gut", für den er „sittlich gut" als synonym verwendet, womit angezeigt ist, dass der Fokus in den *Fragen* nun auf der Moral im engeren Sinne liegt, im Unterschied zur *Lebensweisheit,* die beim allgemeinen Guten ansetzte. In der Bedeutung von „moralisch gut" unterscheidet er sodann eine formale und eine materiale (inhaltliche) Komponente. In *formaler Hinsicht* sei das moralisch Gute das, was getan werden soll. In *materialer* Hinsicht bestehe es aus Willensentschlüssen (mittelbar damit von Verhaltensweisen und Charakterdispositionen), die von einer Gesellschaft gebilligt werden:

> Das Wort „gut" hat den moralischen Sinn, wenn es 1. sich auf menschliche *Willensentschlüsse* bezieht und 2. eine Billigung durch die menschliche *Gesellschaft* ausdrückt. (Schlick 1930, 60)

„Von der Gesellschaft gebilligt" heißt: „er wird von der überwiegenden Mehrzahl derjenigen Menschen *gewünscht*, mit denen das Individuum durch Tat, Wort und Schrift in Berührung kommt." (Schlick 1930, 60 f.) Subjekt der Billigung ist die (bzw. eine) menschliche Gesellschaft, mit der x auf besagte Weise in Berührung kommt. Die Vagheit dieser Bestimmung hält Schlick an derselben Stelle übrigens für wesentlich.[406] Gewünscht werden wiederum die Willensentschlüsse, von denen die Gesellschaft glaubt, dass sie ihre eigene Wohlfahrt am meisten fördere. Schlick antwortet auf die Frage: „Was heißt moralisch [gut]?" auf dieser Grundlage auch:

> Dasjenige Verhalten, von dem die menschliche Gesellschaft glaubt, daß es ihre eigne Wohlfahrt am meisten fördere. (Schlick 1930, 118)[407]

---

405 Vgl. Gomes (1975, 101).

406 Später heißt es: „[Diese Verschwommenheit und Relativität] gehört eben zu den Tatsachen, die der Moralphilosoph vorfindet, und die den Begriff der guten Gesinnung so undeutlich macht wie den des ‚guten Wetters'." (Schlick 1930, 143)

407 Vgl. Rutte 1986.

Damit wird der Inhalt der Moral durch die (jeweilige) Gesellschaft bestimmt. Moral ist nach Schlicks Auffassung ein gesellschaftliches Unternehmen, kein rein individuelles wie bei Carnap. Und dieser geht es um die Wohlfahrt und das Glück der Allgemeinheit. Aus Erfahrung gebe es hier von Gesellschaft zu Gesellschaft Abweichungen, aber ebenso Gemeinsamkeiten. Letztere sieht Schlick etwa in der positiven Bewertung von Hilfsbereitschaft, Zuverlässigkeit und Verträglichkeit. Diese würden von allen Gesellschaften als moralisch gut bewertet, so nimmt Schlick an. Bei allen Unterschieden bleibe deshalb eine ausreichende Zahl moralischer Vorschriften, über die keine Meinungsverschiedenheiten bestehen würden. (Schlick 1930, 143) Schlick ist überzeugt, es gebe „weite Bezirke, in denen Einhelligkeit und Sicherheit der moralischen Wertungen konstatiert" werde. (Schlick 1930, 10) Dieser Bereich umfasse insbesondere altruistische Gesinnungen und Handlungsweisen, welche den Kernbereich der Moral bildeten. Für Schlick ist die Moral eine gesellschaftliche Institution, die in formaler Hinsicht angibt, was getan werden soll, und in inhaltlicher Hinsicht darauf gerichtet ist (ihren Zweck darin hat), die Wohlfahrt der Gesellschaft zu fördern. Es sei deshalb ein selbstverständlicher Schluss der Methode der empirischen Erkenntnis, dass die Termini „moralisch gut" und „die Lust der Gesellschaft fördernd" umfanggleich seien. (Schlick 1930, 63)[408] Es handelt sich dem Anspruch nach um eine Rekonstruktion tatsächlicher Wortbedeutung, die präzise genug ist, um den Gegenstandsbereich der Moralpsychologie festzulegen. Mehr will Schlick in diesem Zusammenhang zunächst nicht leisten.

Einen weiteren Weg, die materiale Komponente von „moralisch gut" herauszufinden, sieht Schlick durch die Analyse von Normen. Diese Arbeit setzt er jedoch als bereits erledigt voraus. Obgleich ich hier nicht näher darauf eingehen werde, gilt es doch, sich klar vor Augen zu führen und festzuhalten, dass für Schlick Normen einer theoretischen Behandlung zugänglich sind und sie seiner Ansicht nach in logischen Relationen zueinander stehen können. Der Zweck der Systematisierung und Hierarchisierung moralischer Normen besteht für Schlick wiederum lediglich in einer sprachlichen Vorarbeit, um der Psychologie den Forschungsgegenstand zu liefern.

Analyse des Begriffs „gut": Der Ausdruck „moralisch gut" ist für Schlick ein Spezialfall des Ausdrucks „gut". Allgemein liege, wie schon in der *Lebensweisheit,* die Wertqualität eines Gegenstandes in seiner Disposition, einem Subjekt Lustzustände zu verschaffen:[409]

> […] der Sinn jeder Aussage über den Wert eines Gegenstandes [besteht] immer darin, daß dieser Gegenstand oder die Vorstellung von ihm einem fühlenden Subjekte Lust- oder Unlustgefühle bereitet. Ein Wert besteht immer nur in bezug auf ein Subjekt: er ist relativ.

408 Auf die Frage, wie sich das Glück bzw. die Wohlfahrt der Allgemeinheit zum Glück der Einzelnen verhält, geht Schlick an dieser Stelle nicht näher ein. Später wird er bei seinem eigenen Vorschlag das Maximum der Glücksfähigkeit einer Gemeinschaft dann als gegeben ansehen, „wenn jedes Individuum für sich die höchste Glücksfähigkeit erreicht hat" (Schlick 1930, 143 f.).

409 Ebenso heißt es bereits in einer Vorlesung von 1912/13: „Wert ist nämlich *nichts andres* als die Fähigkeit […], *Lust* zu erzeugen" (Schlick [Grundfragen der Ethik], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 4, A. 4b, 10).

> Gäbe es keine Lust und Unlust in der Welt, so existierten keine Werte; alles wäre gleichgültig. (Schlick 1930, 88)

Werte gingen aus dem Zusammenwirken von Gegenständen und dem affektiven Bereich von fühlenden Wesen hervor. Obgleich die Lustmöglichkeiten in Gegenständen „schlummern", so kommen die Werte für Schlick, wie er sagt, „durch Akte des Vorziehens und Auswählens […] erst in die Welt hinein" (Schlick 1930, 77).[410]

Die wichtigste Folgerung für Schlick daraus ist die Ablehnung der Lehre von absoluten Werten, der gemäß Werte in keiner Weise auf Lustgefühlen gründen. (Schlick 1930, 74) Wert hänge dieser Lehre zufolge nicht von den Gefühlen ab, sondern komme alleine den Gegenständen zu. Das schließt Schlicks Verständnis von Werten von vornherein aus. Er hält die vorgeschlagenen Alternativen zu seiner Lösung in der Wertfrage für sinnlos. Gäbe es Werte, die in dem Sinne „absolut" seien, dass sie mit keinem Fühlen etwas zu tun hätten, so bildeten sie nach Schlicks Auffassung ein Reich für sich, das in die Welt des Wollens und Handelns an keiner Stelle hineinrage. Werte existieren nur relativ zu fühlenden Subjekten.

> Und wenn ein Philosoph sagt: „Ja, aber *außerdem* haben sie noch ein absolutes Dasein!" – so wissen wir, daß diese Worte dem prüfbaren Sachverhalt nichts Neues hinzufügen, daß sie also bedeutungsleer sind, daß seine Behauptung sinnlos ist. (Schlick 1930, 87)[411]

Die bisherigen Inhalte der *Fragen* können als Versuch einer empirischen Moralwissenschaft verstanden werden. Und Schlick tut einiges, um dieses Verständnis seines Unternehmens nahezulegen. Schon im Vorwort und im ersten Kapitel, das die Überschrift „Was will die Ethik?" trägt, teilt er mit, worin die Aufgaben der Ethikerinnen und Ethiker liegen würden und worin nicht. Sätze wie „Dieser Mensch hat eine gute Gesinnung" würden in dieser Schrift nicht aufgestellt, sondern seien Untersuchungsgegenstand. Er nennt seine Schrift eine wissenschaftliche, in der er Wahrheiten – und seiner Meinung nach sogar nicht unwichtige – mitzuteilen habe. Die Ethik als Wissenschaft gebe Erkenntnis. Wenngleich die Beschäftigung mit Ethik ein praktisches Ziel haben mag, so habe sie selbst als Ziel nur die Wahrheit. Für Ethikerinnen und Ethiker gebe es keine größere Gefahr, „als aus einem Ethiker zu einem Moralisten zu werden, aus einem Forscher zu einem Prediger" (Schlick 1930, 1). Ethik sei Theorie und suche nur Erkenntnis. Es könne vor allem

> […] nicht ihre Sache sein, das Moralische zu schaffen, zu setzen, ins Leben zu rufen, sei es das Leben im Begriff oder in der Realität. Sie hat nicht die Aufgabe, das Gute zu *machen,*

410 Diese Subjektivität bedeutet jedoch keineswegs Willkür, insofern die fühlenden Subjekte einen Gegenstand nach Belieben für wertvoll oder wertlos erklären könnten (Schlick 1930, 88).

411 Siehe dazu weiter unten zur Frage des Schlick'schen Kognitivismus.

> weder in dem Sinne, daß es ihre Sorge wäre, ihm im menschlichen Handeln Wirklichkeit zu verleihen, noch in dem Sinne, daß sie zu stipulieren oder zu dekretieren hätte, was „gut" ist. (Schlick 1930, 2)

Ethikerinnen und Ethiker suchen als Wissenschaftlerinnen bzw. Wissenschaftler – und nichts anderes hätten sie zu sein – nur Erkenntnis. Alles, was Schlick bisher gesagt hat, sieht er als Feststellungen über tatsächliche Verhältnisse, über wertende und moralische Praktiken. Auch die Begriffsarbeit ist Teil dieser Aufgabe, obgleich sie die philosophische Aufgabe daran darstellt, die für sich genommen keine Wissenschaft ist.

Große Teile der Abhandlung fallen als moralpsychologische Themenstellungen in den Bereich empirischer Ethik. Wobei Schlicks Disziplinenaufteilung zufolge alle empirischen Untersuchungen zum menschlichen Verhalten der Psychologie zugeschlagen werden, einschließlich sämtlicher nach dem moralischen Verhalten. Nach heutigem Disziplinverständnis und akademischer Praxis könnte ein Teil hiervon jedoch ebenso innerhalb der Soziologie behandelt werden. Das zu sehen hat Schlick wohl der Umstand abgehalten, die Moral als gesellschaftliches Phänomen letztlich aus dem Blickwinkel des Individuums zu sehen – sowohl als ihr Endzweck als auch ihr zentraler Akteur, im großen Unterschied zu Neurath. Ebenso scheint Schlicks begriffs- und sprachbezogene Tätigkeit in den *Fragen* zunächst innerhalb der legitimen Aufgabengebiete gut aufgehoben und ergibt zunächst kein abweichendes Bild.

Hegselmann ordnet Schlicks Ausführungen deshalb eindeutig und ausschließlich der empirischen Option zu und war dadurch, dass er dies in der Einleitung zur Neuauflage der Schrift 1984 im Suhrkamp-Verlag tat – bis vor kurzem die einzige leicht zugängliche deutschsprachige Auflage der Schrift – für deren Interpretation durchaus einflussreich. (Hegselmann 1984) Zu dieser eindeutigen Zuordnung konnte er jedoch nur kommen, indem er dem achten und letzten Kapitel des Buches kaum Aufmerksamkeit schenkte.

9.3.2.4 Willensfreiheit und Verantwortung

Bevor ich zum angesprochenen letzten Kapitel der Schrift komme, soll hier kurz auf ein weiteres Kapitel, das den Titel „Wann ist der Mensch verantwortlich?" trägt, eingegangen werden. Hierbei handelt es sich um jenen Teil der Schrift, dem in der Überlieferung am meisten Interesse entgegen gebracht wurde.[412]

Willensfreiheit als Scheinproblem: Gleich im ersten Unterkapitel dieses Abschnitts enttarnt Schlick das Problem der Willensfreiheit als ein Scheinproblem, das lediglich durch ein Missverständnis in die Ethik hineingeraten sei. (Schlick 1930, 105) Worauf es an-

412 Schlicks Ausführungen zu dieser Frage waren im anglo-amerikanischen Raum sehr einflussreich, wenngleich sie auch häufig stark kritisiert wurden (vgl. Rolston 1975, 261). Das Kapitel wurde auch im deutschsprachigen Raum wiederholt in Anthologien aufgenommen (z.B. Birnbacher/Hoerster 1976, Pothast 1978).

komme, sei keineswegs Willensfreiheit, sondern Verantwortlichkeit.[413] Das traditionelle Argument für die Unvereinbarkeit von Determinismus und moralischer Verantwortlichkeit lautet:

> Wenn der Determinismus recht hat, wenn also alles Geschehen unabänderlichen Gesetzen gehorcht, dann ist auch mein Wille stets durch meinen angeborenen Charakter und die jeweils wirkenden Motive determiniert. Meine Willensentschlüsse sind also notwendig, nicht frei. Ist dem aber so, so bin ich nicht für meine Handlungen verantwortlich, denn sie könnten mir nur dann zugerechnet werden, wenn ich „etwas dafür könnte", wie meine Willensentscheidungen ausfallen; ich kann aber nichts dafür, denn sie gehen mit Notwendigkeit aus Charakter und Motiven hervor. Beide habe ich aber nicht selbst gemacht, ich habe keine Macht über sie, denn die Motive kommen ja von außen, und der Charakter ist das notwendige Produkt der angeborenen Anlagen und der äußeren Einflüsse, die während meiner Lebenszeit gewirkt haben. Also sind Determinismus und sittliche Verantwortlichkeit unvereinbar. Moralische Zurechnung setzt mithin Freiheit, d.i. Dispens von der Kausalität voraus. (Schlick 1930, 107)

Das Ganze beruhe auf einer Reihe von begrifflichen Verwechslungen. Die erste Verwechslung betrifft das Wort „Gesetz". Werde in der Praxis unter „Gesetz" eine Regel verstanden, durch die ein Staat seinen Bürgerinnen und Bürgern ein bestimmtes Verhalten vorschreibt und durch Sanktionen auf diese Zwang ausübt, insofern diese Vorschriften oft den natürlichen Wünschen widersprechen, so bedeute in der Naturwissenschaft „Gesetz" etwas ganz anderes. Das Naturgesetz schreibe nicht vor, wie die Naturvorgänge sich verhalten sollen, sondern es sei eine Formel, die beschreibt, wie sich etwas tatsächlich verhält. Die klassische Philosophie übertrage nun, diese Unterscheidung ignorierend, das Merkmal des Zwangs auf die beschreibende Formel der Naturwissenschaft, obwohl es damit nichts zu tun habe. Wird nun gesagt „der Wille gehorcht psychologischen Gesetzen", so wird das als ein Zwingen durch psychologische Gesetze aufgefasst. Psychologische Gesetze zwingen jedoch keine Wünsche auf, die man gar nicht haben möchte, sondern als Naturgesetze formulierten sie nur, welche Wünsche der Mensch unter bestimmten Umständen tatsächlich hat. (Schlick 1930, 108) Der erste Fehler sei also, Naturgesetze mit Zwang zu verbinden und dadurch psychologische Gesetze als ein Hindernis für eine Auffassung von Moralität im Sinne persönlicher Verantwortung zu sehen. Nun kommt es zu einer weiteren Verwechslung: „Allgemeingültigkeit" wird im Sinne von „Notwendigkeit" (oder „unentrinnbarem Zwang") verwendet. Wenn man sagt, ein Naturgesetz gilt notwendig, dann will man damit jedoch keineswegs sagen, es wirke mit unentrinnbarem Zwang, son-

413 Über den Begriff moralischer Verantwortung, den darin vorausgesetzten moralischen Prinzipien und den notwendigen Bedingungen dafür, dass es objektiv gerechtfertigt ist, jemandem im normativen Sinne Verantwortung zuzurechnen, siehe jüngst Neumaier 2008.

dern der einzig legitime Sinn dieses Satzes sei: „Es gilt in *allen* Fällen, wo es Anwendung finden kann, ohne Ausnahme.“ (Schlick 1930, 109) Die Verwechslung der beiden Begriffe ziehe sodann die Verwechslung ihrer kontradiktorischen Gegenteile nach sich: Das Gegenteil zur Allgemeingültigkeit sei die Gesetzlosigkeit, das Gegenteil des Zwangs Freiheit. So komme nun der Unsinn heraus und schleppe sich durch die Jahrhunderte, „Freiheit“ bedeute so viel wie „Ausgenommensein vom Kausalprinzip“ oder „den Naturgesetzen nicht unterstehen“:

> So glaubt man den Indeterminismus verteidigen zu müssen, um die menschliche Freiheit zu retten. (Schlick 1930, 109)

Schlick fasst die Verwechslungen in einer Liste zusammen, in der die links stehenden Begriffe durch die rechts stehenden ersetzt werden und die untereinander stehenden eine Kette bilden, sodass jeweils „die vorhergehende Verwechslung die nachfolgende verschuldet“ (Schlick 1930, 116):

Naturgesetz	Staatsgesetz
Gesetzmäßigkeit (Kausalität)	Zwang
(Allgemeingültigkeit)	(Notwendigkeit)
Gesetzlosigkeit (Zufall)	Freiheit
(Keine Ursachen)	(Kein Zwang)

Bleibt somit an der alten Frage gar nichts von Interesse? War die Frage der Willensfreiheit ein Problem, das nur verquere, weltentrückte philosophische Köpfe interessieren konnte? Schlicks Antwort ist, das Problemfeld enthalte sehr wohl eine Problemstellung mit praktischer Relevanz, diese sei jedoch eine andere, als im Problem der Willensfreiheit angenommen.

Schlicks Freiheitsbegriff: „Freiheit“ ist für Schlick nämlich der Gegensatz von „Zwang“. Der Mensch sei frei, „wenn er nicht *gezwungen* handelt, und er ist gezwungen oder unfrei, wenn er durch äußere Mittel daran gehindert wird, in der Richtung seiner eignen natürlichen Wünsche zu handeln“ (Schlick 1930, 110). Bei Schlick ist Freiheit also die negative externe Freiheit. Äußere Mittel seien neben offensichtlichen wie Pistolen, Ketten oder Ähnlichem auch der Einfluss von Alkohol, von Narkotika oder Geisteskrankheiten. Auch sie verhindern, dass Willensentschlüsse so ablaufen, wie es der „Natur eines Charakters“ eigentümlich ist. Jede(r) müsse zugeben, der Begriff der Unfreiheit des täglichen Lebens, der allein hier maßgeblich sei, etwa der Rechtsprechung, sei damit getroffen.[414] Der

414 Juhos setzt sich in dem Aufsatz „Über ‚juristische‘ und ‚ethische‘ Freiheit“ (1935/36) ebenfalls mit dieser Thematik auseinander. Ethische Freiheit besteht für ihn jedoch nicht in der äußeren Handlungsfreiheit, sondern in der Fähigkeit, seinen eigenen Wünschen zu widerstehen.

Mensch wird als völlig frei und verantwortlich (zurechnungsfähig) betrachtet, wenn kein derartiger äußerer Zwang auf ihn ausgeübt wird. (Schlick 1930, 110) Damit übernimmt Schlick eine Bestimmung von Handlungsfreiheit, wie sie sich bereits in der *Nikomachischen Ethik* findet. Dort unterscheidet Aristoteles zwischen *freiwilligem* und *erzwungenem* Tun. Frei *(hekousios)* ist danach eine Handlung, wenn sie nicht unter Zwang erfolgt.

Das Wesen der Verantwortlichkeit: Worin äußert sich in der Praxis, wenn einem Individuum die „Verantwortung" für eine bestimmte Tat zugemessen wird? Wozu geschieht dies? Es gehe darum herauszufinden, wer bestraft oder belohnt werden solle, weil es auf die Setzung von Handlungsmotiven ankomme. Strafe sei ein Mittel, um Motive zu setzen. Täterinnen und Täter sollten von der Wiederholung der bestraften Tat abgehalten werden (Besserung), andere sollten daran gehindert werden, eine ähnliche Tat zu begehen (Abschreckung). Analog sei eine Belohnung ein Ansporn. (Schlick 1930, 111 f.) Bei der Frage nach der Verantwortung gehe es darum, den Täter/die Täterin einer Handlung zu finden. Täterin oder Täter ist jene Person, an der die Motive hätten ansetzen müssen, um die Tat sicher zu verhindern (bzw. hervorzurufen). Die Betrachtung weit entfernter Ursachen (der Urgroßeltern, der Staatsmänner, die ein soziales Milieu geschaffen hätten etc.) helfe dabei nichts. Die Frage nach der/dem Verantwortlichen sei die Frage nach dem richtigen Angriffspunkt der Motive. Darin erschöpfe sich ihr Sinn vollkommen. (Schlick 1930, 112)

Das Bewusstsein der Verantwortlichkeit: Eine wichtigere Frage als die, wann jemand als verantwortlich erklärt wird, ist für Schlick, wann sich jemand selbst verantwortlich fühlt. Worin besteht das Bewusstsein, der wahre Täter/die wahre Täterin zu sein? Es sei das Bewusstsein der Freiheit, und dies sei einfach das Wissen, aus eigenen Wünschen heraus gehandelt zu haben. Eigene Wünsche seien solche, die aus der Gesetzmäßigkeit des eigenen Charakters in gegebener Situation entstehen und nicht durch eine äußere Gewalt aufgedrängt werden. Diese Abwesenheit der äußeren Gewalt dokumentiere sich in dem bekannten Gefühl, man hätte auch anders handeln können. Es sei kein Bewusstsein der Ursachenlosigkeit, sondern der Freiheit, so handeln zu können, wie man selbst wünsche. (Schlick 1930, 113 f.)

Vereinbarkeit von Freiheit und Verantwortlichkeit mit Determinismus: Schlick vertritt eindeutig einen psychologischen Determinismus, wie er sich bei Hume, Locke, Mill oder Herbart findet. Nach Schlick sind alle Handlungen durch Charakter und Motive eindeutig bestimmt. Der Begriff der Verantwortung ruhe auf dem der Verursachung, d.h. der Gesetzlichkeit der Willensentschlüsse. Schlicks Analyse gemäß sagen wir, jemand sei für etwas verantwortlich, wenn wir Motive sehen können. So kommt Schlick zu dem Schluss, ein nicht deterministisches Wollen würde jede Verantwortung sogar aufheben. (Schlick 1930, 115 f.)



Abb. 7: Moritz Schlick um 1930

9.3.2.5 Ethik als normative und inhaltliche Ethik

Kommen wir nun zum achten und letzten Kapitel der Schrift zurück. Schlick gibt sich nämlich keineswegs mit einer Moralpsychologie, die moralisches Handeln erklärt, und den nötigen begrifflichen Vorarbeiten, die in Erfahrungen aus dem alltäglichen Leben ansetzen, zufrieden. Das abschließende Kapitel trägt den Titel „Welche Wege führen zum Wertvollen?". Es läuft letztlich darauf hinaus, neben einer hedonistischen Handlungstheorie zudem einen individuellen Eudämonismus und eine Moral der Güte anzupreisen. Zugegeben, viele Teile des Buches lassen sich in eine empirische Ethik im heutigen Verständnis einordnen. Aber schon in manchen dieser Teile ist ein Schwanken zwischen Beschreibung und Festsetzung festzustellen. Bereits bei der Definition von „moralisch gut" ist fraglich, ob es sich um die Wiedergabe eines tatsächlichen Wortverständnisses handelt oder vielmehr um eine Festsetzung vonseiten Schlicks.[415]

Eudämonismus als Lebensorientierung: Was folgt nun in diesem achten und letzten Kapitel der *Fragen der Ethik?* Nicht weniger als der Ratschlag: „Sei glücksbereit." (Schlick 1930, 144) Dies ist zunächst eine Antwort auf die Frage: „Wie soll ich leben, um glücklich zu sein?" Eine konkretere Antwort wagt Schlick nicht zu geben und verbleibt im Allgemeinen. Zu diesem Ratschlag ist anzumerken, dass Schlick von „Glück" und nicht von „Lust" spricht, obwohl er sich der Vagheit des Ausdrucks „Glück" bewusst ist. Glückszustände sind nach Schlick nun Zustände maximaler Lust, höchster Freude. Er glaubt aber wie Neurath nicht, Glückszustände ließen sich summieren oder man könne genau angeben, wie man glücklich werde. Wer glücklich sein wolle, könne nur darauf achten, ob seine Triebbefriedigung nicht seine Fähigkeit zu künftiger Lustbefriedigung einschränke. Lediglich auf die Glücksfähigkeit könnten Menschen achten. Zum wertvollsten (glücklichen) Leben führe dasjenige Verhalten, „welches dem Handelnden die größten Freuden bereitet, zugleich aber seine Glücksfähigkeit am wenigsten beeinträchtigt" (Schlick 1930, 135 f.), zu welchem die Zerstreuungen aus *Vom Sinn* wohl nicht zu zählen sind. Das Glück könne man nicht herbeilocken, sondern nur sein ganzes Leben darauf einstellen, dass man jederzeit bereit sei, es zu empfangen, wenn es komme. (Schlick 1930, 144) „Sei glücksbereit" wird als Orientierungsfaden für ein glückliches Leben, als hypothetischer Imperativ für die individuelle Lebensorientierung in der Suche nach dem eigenen Glück präsentiert. Dies war von vornherein die Hauptperspektive der *Lebensweisheit,* ohne dort jedoch einen normativen Vorschlag zu beinhalten.

Verhältnis von Sittlichkeit und eudämonistischer Lebensorientierung: Die eudämonistische Lebensorientierung ist von der gesellschaftlichen Moral (Sittlichkeit), von der Schlick bis

415 Kraft sieht darin eine Festsetzung. (Kraft 1963, 10)

dahin gesprochen hat und der es im Kernbereich um altruistische Gesinnung und Verhaltensweisen geht, weil Gesellschaften glauben, damit ihre eigene Wohlfahrt am meisten zu fördern, zu unterscheiden. Bei ihr setzt Schlick in den *Fragen* an. Wie verhält sich nun laut Schlick die eudämonistische Lebensorientierung mit der gesellschaftlichen Moral (Sittlichkeit)? Er sieht den Zusammenhang dahingehend, dass das moralische Handeln ein zweckmäßiges Mittel zur Erlangung eines glücklichen bzw. glücksfähigen Lebens sei. Es seien gerade die sozialen, altruistischen Triebe, die ihren Trägerinnen und Trägern am ehesten ein freudenreiches Leben sicherten, wovon Schlick schon in der *Lebensweisheit* ausging. (Schlick 1930, 136) Bei ihnen setzen sich Menschen Freudenzustände der anderen zum Ziel. Bei Erreichen des Ziels genießen sie selbst Erfolgslust. Lust aus sozialen Trieben gehöre zu den höheren Genüssen, weil sie eine positive Rückwirkung auf die Glücksfähigkeit hätten:

> Die sozialen Triebe bilden ein wahrhaft geniales Mittel zur Vervielfältigung der Lustgefühle: denn wer in der Lust des Mitmenschen eine Quelle eigner Lust fühlt, der vermehrt ja dadurch seine Freuden um die der andern, nimmt teil an ihrem Glücke, während der Egoist sozusagen auf seine eigne Lust beschränkt ist. (Schlick 1930, 138)[416]

Da aber das Leben darüber hinaus von äußeren Einflüssen abhänge, könne Tugend kein freudenreiches Leben garantieren:

> Den Zufällen ist der Tugendhafte wie der Schurke in gleichem Maße unterworfen, die Sonne scheint auf Gute und Böse; und so besagt der Satz über das Verhältnis von Tugend und Glück nur, daß der Gütige immer bessere *Aussicht* auf das freudenreichste Dasein habe als der Egoist, daß jener sich höherer Glücks*fähigkeit* erfreue als dieser. (Schlick 1930, 141)

Die Erfahrung bestätige, dass gütige Menschen im Durchschnitt glücklicher seien als Egoistinnen und Egoisten.[417] Es liegt nahe, dies als Klugheitsbegründung für die Moral zu lesen, wobei hier die Moral als inhaltliche Forderung nach einem nicht-egoistischen Handeln verstanden wird. Schlick bietet damit eine Antwort auf die Frage: „Warum sollte ich tun, was im Sinne unserer Moral geboten ist?“

416 Der höchste soziale Trieb sei, wie in der *Lebensweisheit,* die Liebe, aus welcher die höchsten Lustgefühle resultierten. Schlick ist zudem äußerst skeptisch gegenüber Trieben, die nicht zwischen Individuum und Individuum wirken, wie etwa allgemeine Menschenliebe, Liebe zum eigenen Volk, aber auch einem Trieb, der sich auf das „Glück der größten Zahl“ richtet. Diesen Trieb, den der Utilitarismus fordert, findet er ein Unding. (Schlick 1930, 139 f.)

417 Nicht zufällig sei das Lächeln sowohl der Ausdruck der Güte als auch der Freude. Darin liegt für Schlick das deutlichste Zeichen für die Verflechtung von Glück und Tugend. Diese Tatsache des Lächelns und die vorhin erwähnte Tatsache des Liebesglücks seien die zwei Fakten, wo sich die Ethik auf festeste Erfahrungsdaten stützen könne. (Schlick 1930, 142)

Schlick geht es offenkundig um eine Begründung der gesellschaftlichen Moral, jedoch nicht um eine absolut zwingende Begründung. Er konnte nur zeigen, dass die gütige Persönlichkeit mit sehr großer Wahrscheinlichkeit zum wertvollsten Lebensinhalt, zum Glück, gelangt. Das sei nicht sicher, aber es sei wenigstens eine Begründung. Im Unterschied zur Ethik Kants, möchte man in Erinnerung an Schlicks Klage aus seinem Lebenslauf sagen (siehe oben 9.1). Versuche, einen absolut sicheren Boden zu finden oder eine Begründung überhaupt als überflüssig anzusehen, indem die Moral selbst als das absolut Sichere hingestellt werde, würden sich im Unterschied dazu mit Beteuerungen begnügen:

> Der Verzicht auf Absolutheit der Begründung wird uns also leicht; und es ist ja kein Opfer, etwas ohnehin Unerreichbares aufzugeben. (Schlick 1930, 151)

Schon in der *Lebensweisheit* und in der Vorlesung „Grundfragen der Ethik" im WS 1912/13 sah Schlick moralisches Verhalten als Mittel zum eigenen Glück. (Schlick [Grundfragen der Ethik], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 4, A. 4b, 16 f.) Damit ist jedoch keineswegs die Frage nach der Geltung bzw. Legitimation der Moral beantwortet. Hierfür muss vielmehr folgende Frage beantwortet werden: „Ist das, was im Sinne unseres Moralkodex geboten ist, tatsächlich geboten? Will Schlick diese Frage nicht stellen?[418] Doch!

Eudämonistische Lebensorientierung als Moral (Moralauffassung 2): Schlick präsentiert die eudämonistische Orientierung nicht nur als individuelle Lebensorientierung, als Weg zum individuellen Glück, sondern als Definition des „wirklich" Moralischen, das nun von der gesellschaftlichen Moral als gesellschaftlicher Meinung unterschieden wird. Ethikerinnen und Ethiker, so Schlick, möchten über die Meinung der Gesellschaft hinaus wissen, ob das, was die Gesellschaft dafür hält, „wirklich" das Moralische sei. Sie wollen also die Legitimationsfrage stellen.[419] Letztlich gesteht Schlick den Ethikerinnen und Ethikern also doch zu, zu Moralistinnen oder Moralisten zu werden. Und er weiß, dass er nun zum Moralisten wird, erwähnt jedoch seine anfängliche Warnung davor nicht mehr. Für Moralistinnen und Moralisten sei die Relativität auf die Gesellschaft hin und die Verschwommenheit der Problemstellung störend. Schlick will also sehr wohl angeben, was das wirklich Moralische sei.

Sein diesbezüglicher Vorschlag lautet nun: Moralisch ist dasjenige Verhalten, durch welches ein Individuum seine Glücksfähigkeit fördert. Das Moralprinzip würde dann lauten: „‚Halte dich jederzeit glücksfähig' oder noch kürzer: ‚Sei glücksbereit.'" (Schlick 1930,144) Ein Ratschlag in der Suche nach individuellem Glück wird auf Grundlage dieser

418 Wie Menger sich dieser Frage enthielt, siehe das Menger-Kapitel der vorliegenden Untersuchung.

419 Schlick geht es jedoch nicht darum, die bestehende gesellschaftliche Moral zu kritisieren. An deren Inhalten, zumindest im Kernbereich, hat er nichts auszusetzen. Was er zurechtrücken will, sind Theorien über die Moral, also ethische Theorien, die seiner Meinung nach dem gesellschaftlichen Phänomen des Moralischen nicht gerecht werden.

neuen Moraldefinition nun zum Moralprinzip. Gegenüber dem fehlgeschlagenen Versuch des Utilitarismus, hier ein Entscheidungskriterium anzugeben, wäre in diesem Vorschlag, der ausschließlich die Glücksfähigkeiten betone, zudem die störende Relativität und Verschwommenheit der Problemstellung so weit wie möglich aufgehoben. (Schlick 1930, 143)

Weisheits- und (neue) Morallehre fallen nun zusammen, wobei die gesellschaftliche Moral von der neuen des individuellen Eudämonismus als Weg zum Glück mit umfangen wird. Die neue Moral fordert nur, was Menschen de facto am höchsten werten, wobei sie dadurch streng genommen gar nicht mehr fordert. Sie ist keine Moral der Pflicht, sondern eine der Güte. Die gesellschaftliche Moral geht in der neuen inhaltlich auf und verliert bei unveränderten Inhalten ihren Pflichtcharakter. Was vorher als Pflicht, d.h. Forderung von außen, an das Individuum herangetragen wurde, wünscht es nun aus sich heraus. Als Ausdruck eines gesellschaftlichen Wunsches trägt die gesellschaftliche Moral zwar Forderungscharakter, doch müsse eine Moral keine des Gehorsams, der Pflicht und Forderung sein. (Schlick 1930, 59)[420]

Schlick scheint, wohl aufgrund seiner anthropologischen Annahmen, die er in *Vom Sinn* lebhaft ausführte, von seiner Lösung, in der sich nun alle Spannungen harmonisch in Wohlgefallen auflösen, so fasziniert zu sein, dass er problematische Punkte zwar erwähnt, aber nicht besonders betont. Das harmonische Aufgehen moralischer Forderungen in individueller Glücksorientierung betrifft in ihrer direkten Wirkung nur die bereits in ausreichendem Maße altruistischen Menschen. Schlick selbst merkt an, dass für jene, die altruistische und sogenannte „höhere Triebe" ausreichend entwickelt haben, die Forderungen gesellschaftlicher Moral nicht mehr mit Entsagung verbunden seien. Sie tun „das Gute" freiwillig, von selbst. Die höchste Stufe der Moral sei deshalb die kampflose der „Unschuld". Nur in den niederen Stufen bräuchte es starke Unlustgefühle zur Motivierung des wertvollen Verhaltens, den Zwang der Pflicht und des Gewissens. (Schlick 1930, 147) Für jene, die das Unschuldsstadium – Utitz würde es wohl das Engelstadium nennen – noch nicht erreicht haben, können die Orientierung an der eigenen Glücksfähigkeit und die Forderung nach altruistischem Verhalten nach wie vor auseinander fallen. Obschon diese, wenn Schlick Recht hätte, zur Erhöhung ihrer eigenen Glücksfähigkeit guten Grund hätten, sich diesem Ideal anzunähern. Schlick macht es sich dennoch zu einfach, indem er gerade dort, wo die spannenden Fragen im Verhältnis von individueller Glücksorientierung und gesellschaftlicher Moral liegen, die Spannung auflöst, die individuelle Glücksorientierung als neue Moral vorschlägt und die gesellschaftliche Moral zu ihrem Mittel erklärt. Dies ist jedoch der Dreh- und Angelpunkt seiner Moral der Güte, an die sich Schlick zum Abschluss lobend wendet:

> Güte, du lieber, großer Name, die du nichts Strenges, was liebeleere Achtung heischt, in dir fassest, sondern Gefolgschaft erbittest, die du nichts drohest und kein Gesetz aufzustellen

---

420 Schlick ist hier stark von Guyaus *Sittlichkeit ohne „Pflicht"* (Guyau 1884) beeinflusst.

> brauchst, sondern von selbst im Gemüte Eingang findest und willig verehrt wirst, deren Lächeln alle übrigen Neigungen, deine Schwestern, entwaffnet – du bist so herrlich, daß wir nach deinem Ursprung nicht zu fragen brauchen: denn welches deine Abkunft auch sei, sie ist durch dich geadelt! (Schlick 1930, 152)

Im abschließenden Teil der *Fragen* finden sich entgegen der Erwartung vor dem Hintergrund der Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik Wert- und Normsätze, mit denen Schlick einen Maßstab zur Beurteilung zur Verfügung stellen will. Zu Schlicks Ethik gehört zweifelsfrei eine Ethik, in der nach der „richtigen" Moral gesucht, eine solche formuliert und begründet werden soll.

Beim letzten Kapitel der Schrift handelt es sich zudem keineswegs bloß um einen kleinen Nachschlag in Form eines „unwesentlichen" Beiwerks. Schlick selbst sieht in seinen bisherigen Kapiteln nur Vorbereitungen für die Beantwortung der im letzten Kapitel folgenden Erörterungen. Dieses Abgehen von rein psychologisch-beschreibenden Inhalten und begrifflichen Analysen ist ihm nicht lediglich passiert. Er weiß, dass es ihm darum geht, allgemeine Prinzipien für die Entscheidung praktischer moralischer Probleme aufzustellen:

> Freilich ist dies nicht der Ort, um an irgendeiner Stelle praktische Moralprobleme zu entscheiden, aber wir werden wenigstens allgemeine Prinzipien aufzustellen haben, mit deren Hilfe die Entscheidung gefällt werden könnte, wo sie überhaupt möglich ist. (Schlick 1930, 117)

Schlicks moralischer Imperativ und seine Definition von „moralisch gut" ist der inhaltlichen Ethik in ihrer normativen Variante zuzuordnen. Es ist jedoch zu beachten, dass Schlick hier keine verbindlichen moralischen Forderungen aufstellt. Seine Anerkennung als moralischer Imperativ wird von Schlick lediglich nahegelegt, in einer äußersten Interpretation handelt es sich um einen Ratschlag. Als Philosoph sieht sich Schlick nicht in der legitimen Position, eine bestimmte Lebensausrichtung vorzuschreiben:

> Man darf nur nicht vergessen, daß er [der Philosoph] damit eben nur eine Definition aufgestellt hat, die im Grunde willkürlich ist wie jede andre. Er kann niemand zwingen, sie anzunehmen und kann sie nicht als „Forderung" aufstellen. (Schlick 1930, 144)

Zum Aufstellen als verbindliche moralische Forderung fehlt dem Philosophen Schlick die moralische Autorität. In einer liberalen demokratischen Gesellschaft, die den Rahmen für Schlicks Ethikauffassung bildet, findet sich kein Platz für Philosophinnen und Philosophen als Gesetzgebende und moralisch Herrschende. Schlick darf in seinem Verständnis von Ethik und Moral lediglich diese inhaltliche Ausrichtung anbieten und ausführen, was für ihre Anerkennung spricht. In seinem Fall wäre dies: Er findet die Annahme der Definition von „moralisch gut" als „für die Glücksfähigkeit eines Individuums förderlich"

praktisch. Das von der Forderung gestellte Ziel sei nämlich gleichzeitig dasjenige, das von Menschen de facto am höchsten gewertet werde. (Schlick 1930, 144)

Die Absage an normative oder wertende Äußerungen ist nicht Schlicks Hauptanliegen, und er verweigert sich solchen nicht, in den *Fragen* sogar weniger als in der *Lebensweisheit*.[421] Zeitgenossen wie Feigl war dieser normative Aspekt von Schlicks *Fragen* geläufig:

> Das Buch „Fragen der Ethik" vereinigt in glücklicher Weise beide Interessenrichtungen [Lebensanschauung und Erkenntnislogik; A. S.]. Neben bemerkenswerten Begriffsanalysen finden wir hier (und zwar auf Grund dieser Analysen und der von *Schlick* formulierten psychologischen Gesetze menschlichen Wünschens und Handelns) bedeutungsvolle Maximen einer weitgehend verfeinerten eudämonistischen Ethik. *Schlicks* moralischer Imperativ „Erhalte dich glücksbereit" enthält, richtig verstanden, eine Mahnung, die unserer Kultur bitter nötig ist. (Feigl 1937/38, 395)

Ebenso hält Kraft 1963 noch fest, Schlick begnüge sich nicht mit einer Psychologie der Moral. Er habe vielmehr den Gesichtspunkt der Gültigkeit aufgenommen. (Kraft 1963, 10) Moralisch sein im Sinne gesellschaftlicher Moral ist für Schlick ein ratsamer Weg zum Ausschöpfen der eigenen Glücksfähigkeit, wenngleich kein gegen die Unbill des Lebens gesicherter. Er will neben der Aufklärung verschiedener Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Moral die Zusammenhänge dieser Moral mit individuellem Glücksstreben darlegen. Auch dort, wo er nicht über das Beschreiben hinausgeht, ist das, was er sagt, (bei bestimmten Menschen) handlungswirksam und soll es durchaus sein.[422] Nicht anders als Hume mit seiner Moralphilosophie will Schlick mit den *Fragen* zur Tugend verführen.[423] Hierin weicht Schlick vom vorherrschenden Bild logisch-empiristischer Ethik klar ab. Er bietet einen bestimmten inhaltlichen Vorschlag für die Moral und deren Begründung, also inhaltliche Ethik in ihrer normativen Version.

9.3.2.6 Logisch-empiristischer Kognitivismus

Was die Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik betrifft, ist zudem die Frage von großem Interesse, ob Schlick einen metaethischen Kognitivismus oder Nonkognitivismus vertritt. Hierbei geht es zum einen um die Interpretation der sprachlichen Funktion moralischer Sätze und zum anderen um die Möglichkeit moralischer Er-

---

421 In einer eigenen Darstellung seiner Philosophie, die Schlick zu Beginn der 1930er-Jahre verfasste, hebt er als Konsequenzen eines strengen Empirismus für die Ethik Folgendes hervor: Es habe keinen Sinn, von „absoluten" Werten zu sprechen. Nur „die bei den Menschen tatsächlich vorgefundenen wertenden Verhaltensweisen können Gegenstand der Untersuchung sein". Aus dem soll sich eine „neue Begründung einer Art von Eudämonismus" ergeben, dessen Moralprinzip ungefähr laute: „Mehre deine Glückseligkeit!" (Schlick 1950, 463)

422 Schon in der Vorbemerkung zur *Lebensweisheit* zog er den Vergleich zu anatomischen Büchern.

423 Siehe Siegetsleitner 2006.

kenntnis. Obwohl eine einfache dichotome Aufteilung angesichts der komplexen Struktur der moralischen Sprache und der Komplexität, welche die Diskussion mittlerweile angenommen hat, obsolet ist, kann dieser Fragenkomplex nicht einfach übergangen werden. Immerhin handelt es sich bei der globalen Zurechnung logisch-empiristischer Ethik zum „Lager" des Nonkognitivismus um einen Gemeinplatz der Standardauffassung und wird diese Einordnung vonseiten der Gegnerinnen und Gegner als zentraler Vorwurf vorgebracht.

Weithin, wenngleich nicht von allen, wird Schlicks Position dem moralischen Nonkognitivismus zugeordnet. Der semantische Nonkognitivismus in seiner engen Version ist durch die These charakterisiert, dass moralische Sätze nicht Träger der Wahrheitswerte wahr/falsch im üblichen Sinne sind. Dass sie keine kognitive Funktion haben, heißt, sie haben nicht die Funktion, Erkenntnis auszudrücken (kognitiv von lat. *cognitus,* bekannt, erkannt). Der Nonkognitivismus ist in dieser Charakterisierung eine sprachphilosophische These über moralische Sätze. Da es bei moralischen Sätzen gar nicht um den Ausdruck von Erkenntnis gehe, sei es ebenso sinnlos weiterzufragen, von welcher Art moralische Erkenntnis wäre, wodurch sich moralische Tatsachen auszeichneten, ob und wie sie erkannt werden könnten. Solchen Fragen wird der Boden der Sinnhaftigkeit durch den semantischen Nonkognitivismus bereits sprachphilosophisch entzogen. Die Kontroverse um die Möglichkeit moralischer Erkenntnis wird auf dem Gebiet der Sprachphilosophie ausgetragen und nach Ansicht der Nonkognitivistinnen und Nonkognitivisten dort ebenfalls zu ihren Gunsten entschieden. Da der Zusammenhang von semantischen und erkenntnistheoretischen Positionen zudem nicht so klar ist, wie vielfach angenommen, habe ich in meiner Terminologie sowohl einen semantischen als auch einen erkenntnistheoretischen Kognitivismus bzw. Nonkognitivismus formuliert. Eine Charakterisierung des Nonkognitivismus als jene Position, die moralischen Sätzen *auch* eine nonkognitive Funktion zuweist, ist insofern nicht zweckmäßig, da sie offen lässt, ob solche Sätze aufgrund weiterer Funktionen nicht trotzdem moralische Erkenntnis ausdrücken können. Reine Expressivistinnen und Expressivisten sind wie Präskriptivistinnen und Präskripitivisten semantische Nonkognitivistinnen oder semantische Nonkognitivisten. Bei Mehr-Komponenten-Theorien wird die Zuordnung schon schwieriger.

Vermutlich aufgrund von Unkenntnis und aufgrund Ayers Behauptung, mit seiner Position jene des Logischen Empirismus in dieser Frage auszudrücken, wurde Schlick sowohl dem semantischen als auch dem erkenntnistheoretischen Nonkognitivistismus zugerechnet. Näher als eine nonkognitivistische liegt jedoch eine kognitivistische Interpretation von Schlicks Position, und zwar in ihrer engen Version. Die Position des engen semantischen Kognitivismus ist durch die These bestimmt, moralische Sätze seien Träger der Wahrheitswerte wahr/falsch im üblichen Sinne. Die Position des erkenntnistheoretischen Kognitivismus ist durch die These bestimmt, dass moralische Erkenntnis möglich sei, d.h. dass moralische Sätze in einer intersubjektiv verbindlichen Weise als wahr/falsch, richtig/falsch oder gültig/ungültig ausgewiesen werden können.

Wie äußert sich Schlick in den *Fragen* zu diesem Problemkreis? Beschränken wir uns zunächst auf die inhaltliche Komponente und betrachten als Erstes das allgemeine Wertprädikat „wertvoll" bzw. „gut". Schlick behauptet, das Prädikat „gut" habe die gleiche Extension wie das Prädikat „lustbringend". Der Satz „x ist lustbringend" beschreibt einen Sachverhalt, behauptet sein Bestehen und ist entweder wahr oder falsch. Da „lustbringend" mit „wertvoll" extensional gleich sei, beschreibe ebenso der Satz „x ist wertvoll" einen Sachverhalt und behauptet sein Bestehen, womit er gleichfalls entweder wahr oder falsch sei und eine kognitive Funktion habe. Schlick vertritt eine Korrespondenztheorie der Wahrheit.[424] Ob durch weitere Bedeutungskomponenten noch weitere sprachliche Funktionen erfüllt werden können, ist für Schlick in diesem Zusammenhang irrelevant. Erkenntnistheoretisch von Interesse ist an der Wertung das Lustgefühl, da über dieses die Überprüfung der Wahrheit oder Falschheit der Behauptung läuft. Wertsätze sind deshalb für Schlick verifizier- bzw. falsifizierbar. Die Verifikation eines Wertsatzes ist für Schlick im Auftreten eines bestimmten Erlebnisses, nämlich der Lust, zu sehen. Sie ist, so Schlick, unmittelbares Anzeichen des Wertes. Etwas ist wertvoll, insofern es mit Lust wahrgenommen oder vorgestellt werde. (Schlick 1930, 77) Deshalb sei es ein objektiver Tatbestand, ob etwas für ein Subjekt einen Wert oder Unwert hat. (Schlick 1930, 88) Wertsätze sind in diesem Sinne hinsichtlich der inhaltlichen Komponente intersubjektiv verbindlich wahr oder falsch.

Was heißt dies nun für den Spezialfall „moralisch gut"? Nehmen wir die Definition gesellschaftlicher Moral, die Schlick in den *Fragen* vorlegt, so lässt sich der Satz „x ist (gesellschaftlich) moralisch gut" übersetzen in den Satz „x wird von der Gesellschaft gebilligt, weil sie glaubt, dass es ihre eigene Wohlfahrt am meisten fördere". Wie sich moralische Wertsätze, in denen die Gesellschaft wertet, mit dem Erleben von Lust, das ja nur ein je individuelles sein kann, verbindet, lässt Schlick zwar unbeantwortet, aber offenkundig schreibt er Wertsätzen, einschließlich moralischen Wertsätzen, eine kognitive Funktion zu. In dieser Funktion können sie wahr oder falsch sein. Eben solches gilt für Schlicks Definition individueller Moral, in der „x ist moralisch gut" äquivalent ist mit „x ist für die Glücksfähigkeit eines Individuums förderlich". Aus erkenntnistheoretischer Sicht geht es darum, nach Wahrheitskriterien für moralische Wertsätze zu suchen, anhand deren diese Sätze verifizier- bzw. falsifizierbar sind. Schlick glaubt dies berechtigterweise mit seinen extensionalen Definitionen und logischen Äquivalenzen aufgedeckt zu haben. In der Ontologie der Moral vertritt Schlick als Hedonist einen Realismus in einer naturalistischen Variante: Es gibt moralische Tatsachen, aber diese seien ganz normale empirische Tatsachen. Es handelt sich nicht um ontologisch besondere Tatsachen. Entsprechend nimmt er für die Erkenntnistheorie der Moral an, dass sich diese wie andere empirische Tatsachen ebenfalls erkennen ließen, und zwar wie diese und keineswegs durch Intuition. Wobei eine hedonistische Werttheorie vorausgesetzt wird und keineswegs die moralische Richtigkeit dieser Theorie aus empirischen Tatsachen alleine ableitbar wäre.

424 Die Kohärenztheorie war ihm zu rationalistisch. (Friedl/Rutte 2008e, 646)

Wir haben bei Schlick also aufgrund der inhaltlichen Komponente sowohl einen semantischen als auch einen erkenntnistheoretischen Kognitivismus. Die inhaltliche Komponente des Wertprädikats ist für Schlick hinreichend, um einen Satz zum Träger der Wahrheitswerte wahr/falsch im üblichen Sinne zu machen, und Schlick behauptet, dass moralische Sätze in einer intersubjektiv verbindlichen Weise als wahr/falsch ausgewiesen werden können.

Logisch-empiristisches Sinnkriterium: Was aber ist mit dem logisch-empiristischen Sinnkriterium, das doch im gängigen Verständnis ausschließt, dass Wert- und Normsätze in den Bereich des Kognitiven fallen? Zunächst gilt es klarzustellen, dass das logisch-empiristische Sinnkriterium weder nur in einer Formulierung vorgelegt wurde noch die Formulierungen eine einheitliche Interpretation erfuhren. Die Formulierungen waren meist vage, vor allem bei Schlick. Er formuliert das Sinnkriterium – abgesehen von Ausführungen in seiner *Allgemeinen Erkenntnistheorie* und in „Erleben, Erkennen, Metaphysik" (1926) – erstmals 1930 in „Die Wende der Philosophie" (Schlick 1930/31)[425] und 1932 in „Positivismus und Realismus" (1932/33) ausführlicher. In „Die Wende der Philosophie" sagt er:

> Der Akt der Verifikation, bei dem der Weg der Lösung schließlich endet, ist immer von derselben Art: es ist das Auftreten eines bestimmten Sachverhaltes, das durch Beobachtung, durch unmittelbares Erlebnis konstatiert wird. (Schlick 1930/31 [2008, 217])[426]

---

425 Mit „Die Wende der Philosophie" wurde der erste Jahrgang der *Erkenntnis* eröffnet. Schlick betont darin sein Verständnis von Philosophie im Sinne des *Tractatus* als Tätigkeit: „Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. […] Das Resultat der Philosophie sind nicht ‚philosophische Sätze', sondern das Klarwerden von Sätzen." (Wittgenstein 1922, 4.112 [2001, 56]) Damit grenzt sich Schlick von Reichenbachs Auffassung ab, die zudem der Grund dafür war, dass Schlick eine Mitherausgeberschaft der *Erkenntnis* abgelehnt hatte. Zudem war es eine Antwort auf das *Manifest.* (Ferrari 2008, 102 f.) Dieses hatte Schlick ja u.a. wegen des propagandistischen Tons abgelehnt. (Siehe Kapitel 1 der vorliegenden Untersuchung) Aus demselben Grunde lehnte er schon die Herausgabe von Neuraths *Empirischer Soziologie* ab. (Friedl/Rutte 2008c, 481) Schlick hielt Neuraths Schreib- und Denkweise insgesamt für dogmatisch: „N's Schreib- oder Denkweise erinnert schon ein wenig an die Haltung der Philosophen in USSR und im Dritten Reich." (Schlick an Louis Rougier, 11. Jänner 1935, Nachlass Rougier; zit. n. Friedl/Rutte 2008d, 562, Fn. 4)

426 Als Fundament der Erkenntnis gilt in dieser Version das unmittelbare Erlebnis. Zu verdeckten Widersprüchen dieser Version und ihren Folgen für die Protokollsatzdebatte vgl. Uebel 2007. Auf empirische Hindernisse kam es Schlick im Übrigen dabei nicht an. Es ging ihm um die prinzipielle logische Möglichkeit einer Verifikation. Man sehe hier, so Stöltzner/Uebel, bereits, dass das Verdikt der Sinnlosigkeit eigentlich sehr wenige Sätze treffe. Als Beispiele für prinzipiell sinnlose Ausdrücke führen sie die absolute Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse oder einen niemals beobachtbaren Kern im Inneren des Elektrons an. (Stöltzner/Uebel 2006b, XXXI) Moralische Werturteile fielen für Schlick nicht unter das Sinnlosigkeits-Verdikt.

Bei Wertsätzen geschieht die Verifikation durch Lusterlebnisse, wenngleich in Wertsätzen der gesellschaftlichen Moral auf komplexere Weise, die klärungsbedürftiger ist, als Schlick angenommen haben dürfte. Detailliert behandelt er die Thematik des Verifizierbarkeitsprinzips dann 1936 in „Meaning and Verification“ (Schlick 1936). Nirgends schließt er Wertsätze von einer Verifizierbarkeit aus. Als werttheoretischer Hedonist braucht er das nicht. „Meaning and Verification“ war ausdrücklich eine Replik auf Clarence Irving Lewis, der in seinem Aufsatz „Experience and Meaning“ (Lewis 1934) der „Wiener Schule“ vorwarf, mit ihrem Verifizierbarkeitsprinzip wichtige Fragen aus dem philosophischen Diskurs auszuschließen. (Lewis 1934, 126) Allen voran ging es dabei um Werturteile, wie Lewis in einem Brief an Schlick klarstellt:

> My ultimate interest in such issues hardly appears in the address: it has to do with the objectivity of judgements of values. (Lewis an Schlick, 14. Dezember 1934; zit. n. Schlick 1936 [2008, 715, Fn. 8])

Schlick sah darin kein Problem. Für ihn sind Wertsätze aufgrund ihrer inhaltlichen Komponente kognitiv sinnvoll und können im üblichen Sinne wahr oder falsch sein. In der Bedeutung, die Schlick dem Ausdruck „gut“ damit gab, nahm er Wertsätze als verifizierbzw. falsifizierbar an, einschließlich moralischer.[427] Alles, was zugelassen werden musste, war eine Verifizierbarkeit durch Lusterlebnisse.[428] Wobei Schlick genauere Angaben darüber, wie dies beim komplexen Fall „moralisch gut“ auszusehen hätte, wie schon bemängelt, vermissen lässt. Ebenso unklar liegt der Fall für Normsätze, auf den ich hier nicht weiter eingehen werde.

Diese kognitivistische Position für Wertsätze zeigt sich darüber hinaus in der Vorlesungsvorbereitung aus dem Wintersemester 1935/36 zum Thema „Ethik und Kulturphilosophie“. Darin heißt es:

> Aber manche sagen, auf unserem Gebiet handle es sich letzten Endes gar nicht um Wahrheit. Nicht, dass man lügen und Irrtum pflegen solle, sondern ganz andre Ebene. Wahr = Eigenschaft von *Aussagen.* Aussagen teilen Tatsachen mit, sagen etwas über Wesen. Aber hier nicht Tatsachen und Wesen, sondern *Werte.*

---

427 Selbst Ayer bestreitet nicht die Möglichkeit, eine Sprache zu erfinden, in der moralische Termini durch nicht-moralische definiert werden, ebenso wenig, dass eine solche Sprache wünschenswert wäre. Ayer verneint lediglich, eine solche Sprache werde dem tatsächlichen Sprachgebrauch gerecht. (Ayer 1936, 107) Die Meinungsverschiedenheit liegt mit Schlick darin, dass Schlick behauptet, eine solche extensionale Definition entspreche in ihrer inhaltlichen Komponente genau der Alltagssprache, wobei sich die Definition nicht in ihrer inhaltlichen Komponente erschöpft.

428 Vgl. ebenso: “Philipp Frank allowed a broader criterion – utterances would be verifiable in *common,* not just *sensory,* experiences. For moral statements, the difference was crucial. […] [It] might seem to allow a Millian utilitarian principle […].” (Edel/Flower/O’Connor 1994, 51 f.)

> Unterscheiden *Wertungen vollziehen* (Prophet) und *Werte erkennen.* Verwechslung von Moral und Ethik, nicht predigen, sondern begründen (Schopenhauer). Das Wertvolle verwirklichen und feststellen, *dass etwas wertvoll ist.* Wenn dies überhaupt etwas heißt, so kann es nur Feststellung von *Tatsachen* sein, also wahr oder falsch. (Schlick [Ethik und Kulturphilosophie], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 10, A. 22, 2)

Wenn wir nicht annehmen wollen, dass Schlick der Meinung war, es hieße gar nichts, so vertritt er einen erkenntnistheoretischen Kognitivismus, zumindest in Bezug auf Wertsätze. Schlick befindet sich mit den Nonkognitivisten Carnap und Ayer in dieser Frage nicht einmal auf demselben Herd, geschweige denn im selben Topf.

Insofern Schlick „moralisch gut" (sowohl im gesellschaftlichen als auch individuellen Sinne) in inhaltlicher Hinsicht empirisch definiert, tritt kein grundsätzliches Problem mit dem Verifizierbarkeitsprinzip auf. Haben wir nun jedoch einen reduktionistischen Naturalismus guter alter Empiristenschule? Und macht Schlick sich damit nicht eines naturalistischen Fehlschlusses schuldig, wie ihn George Edward Moore in der einflussreichen *Principia Ethica* allen Naturalistinnen und Naturalisten vorwarf, allen voran den Utilitaristinnen und Utilitaristen? (Moore 1903) In den *Fragen* geht Schlick darauf nicht ein. Wenn wir einer Seminarmitschrift aus dem Jahre 1928 Glauben schenken dürfen, sieht Schlick darin jedoch kein Problem. Er gesteht Moore zu, dass es sich bei der logischen Äquivalenz von „x ist gut" mit „x ist lustvoll" nicht um eine Identitätsrelation handelt, doch sei dieser Umstand für die Ethik nicht von besonderer Tragweite:

> Es ist ja nicht rein äußerlich und irgendwie zufällig, daß derselbe Gegenstand x sowohl die Funktion φ, wie auch F befriedigt, es läßt vielmehr auf einen sachlichen, inneren Bezug zwischen diesen beiden Funktionen gleicher Extension schließen. U. da wir doch nichts anderes als eben solche strukturelle Beziehungen konstatieren können [Beistrich fehlt] ist der natural. Trugschluß, der aber allerdings unwissend u. ohne alle diese Überlegungen begangen wurde, in weiteren Erörterungen nicht störend. (Protokoll zum Seminar *Moore, Principia Ethica.* WS 1927/28 bis SS 1928, Nachlass Schlick, Inv.-Nr. B. 34, hier Protokoll vom 15. Februar 1928; verfasst von Else Frenkel[429])

Wir haben es aufgrund der formalen Komponente gar nicht mit einem naturalistischen Fehlschluss zu tun. Aufgrund der formalen Komponente handelt es sich ebenso wenig um einen reduktionistischen Naturalismus. Die Definition erschöpft sich nicht in der naturalistischen Komponente.

Schlick war in seiner Erkenntnistheorie allgemein ein Fundamentalist, aber kein Reduktionist, wie Olaf Müller überzeugend argumentiert. Schlick glaube an ein Fundament

429 Zu Else Frenkel-Brunswik siehe Fischer 1991c, Frenkel-Brunswik 1996 und das Neurath-Kapitel der vorliegenden Untersuchung.

der Erkenntnis, er sage aber nicht, dass alle Erkenntnis direkt auf diesem Fundament stünde. „Nur einige Sätze gelten als Fundamentalsätze, als Konstatierungen.“ (Müller O. 2008, 251) Erkenntnistheoretisch ist Schlick wie Quine Holist:

> Beide stellen sich die Sache ungefähr so vor: Bringt man genug Hypothesen aus einem Überzeugungssystem zusammen, so impliziert deren Konjunktion eine Konstatierung, sie impliziert z.B., dass es jetzt hier gelb sein muss. Die implizierte Konstatierung lässt sich dann am Fundament überprüfen, […]. (Müller O. 2008, 256)

Teil des Gesamtrahmens sind auch die Definitionen. Dieser Teil des Systems ist konventionell.[430] Ein inhaltlicher Streit kann erst nach den Definitionen einsetzen. Dies gilt bei Schlick ebenso für den moralischen Teil des Überzeugungssystems. Unter der Voraussetzung einer Schlick'schen hedonistischen Definition von „moralisch gut“ lassen sich inhaltliche Streitigkeiten durch Konstatierungen entscheiden. Die moralischen Sätze sind in ihrer inhaltlichen Komponente wahr oder falsch. Moralische Werturteile waren für Schlick, da er sie hedonistisch interpretierte, nicht sinnlos. Es ist für sie ein Unterschied in der Welt angebbar, mit dem sie wahr oder falsch wären – man kann sich vorstellen, wie die Welt wäre, wenn der Satz wahr oder falsch wäre –, sie sind an das Erleben rückgebunden und prinzipiell intersubjektiv kontrollierbar. Ohne Interpretation oder mit einer anderen Interpretation könnten sie jedoch sinnlos sein. Sowohl Schlicks semantischer als auch sein erkenntnistheoretischer Kognitivismus setzen die hedonistische Werttheorie voraus.

9.3.2.7 Schlussbemerkungen zu den Fragen der Ethik

Schlick sah im Einklang mit der Standardauffassung der logisch-empiristischen Ethik die Aufgabe der Philosophie in Begriffs- und Sinnklärung, wobei für ihn die Philosophie in diesem Tun keine Wissenschaft war, sondern wissenschaftsnah:

> Die Philosophie ist tatsächlich überhaupt keine Wissenschaft, d.h. kein System von Erkenntnissen, sondern ein *Tun,* und zwar diejenige (die Seele alles Forschens bildende) Tätigkeit, durch welche der Sinn aller zur Erkenntnis nötigen Begriffe erklärt wird. Sie besteht in den Akten der Sinngebung oder Sinnfindung, die allen in unseren Sätzen auftretenden Worten erst Bedeutung verleihen; nur Akte nämlich, nicht etwa Sätze können dies leisten, da jeder Satz wieder erläuterungsbedürftig wäre und es so ins Unendliche fortgehen würde. (Schlick 1934/35 [2008, 527])

---

430 Schlick steht in der Erkenntnistheorie dem Konventionalismus Henri Poincarés nahe. (Breidenmoser 2008, 199) In die Erkenntnis gehen konventionelle Elemente ein, es gibt keine voraussetzungslose Erkenntnis. Nach Poincaré enthalten die wissenschaftlichen Tatsachen einen willkürlich gewählten Rahmen aus Konventionen, „doch wenn dieser Rahmen einmal besteht, können aus rohen Tatsachen nicht einfach willkürlich wissenschaftliche Tatsachen entstehen.“ (Breidenmoser 2008, 203)

Empirische Moralwissenschaft wird als legitim erachtet und von Schlick der psychologischen Disziplin zugeordnet. Das Schlick'sche Verständnis von Begriffs- und Sinnklärung schließt neben einer Grundlagenarbeit für die empirische Ethik jedoch normative Ethik nicht aus. Bevor in der Moral sinnvoll diskutiert werden kann, muss ein sinnvoller Sprachgebrauch festgelegt worden sein. Hierbei vertritt Schlick im Unterschied zur vorherrschenden Sicht logisch-empiristischer Ethik einen Kognitivismus, ohne zu ignorieren, dass es sich bei der gesellschaftlichen Moral um eine von Gesellschaften geschaffene Institution handelt, deren Forderungen zwar nicht den Menschen insgesamt von außen entgegentreten, aber Individuen als Mitglieder einer moralischen Gesellschaft.[431]

Im Gegensatz zu Mormann halte ich Schlicks späte Position durchaus mit einem „aufklärungsorientierten, engagierten wissenschaftlichen Modernismus, wie er etwa im *Manifest* oder im Vorwort des *Aufbaus* formuliert wurde" (Mormann 2010a, 284) vereinbar. Was wir in Schlicks *Fragen* vorfinden, ist eine empiristisch-liberal-aufklärerische Moral- und Ethikkonzeption, deren Aussagen mit den Aussagen der modernen Wissenschaft vereinbar sein sollten, die die menschliche „Natur" ernst nimmt, die Begründung moralischer Sätze an Individuen rückbindet, die absolute Werte, d.h. Werte, die völlig von den Empfindungen von Individuen unabhängig wären, verneint und die sowohl gegen einen Intuitionismus als elitären Zugang zu moralischen Erkenntnissen auftritt als auch Begründungen auf der Grundlage metaphysischer oder theologischer Überlegungen ablehnt. Der Zweck der Moral ist diesem Verständnis nach ein diesseitiger. Moral hat sich am individuellen Lebensglück zu orientieren, den Menschen zu dienen und findet ihre Rechtfertigung nur in Bezug auf individuelle Menschen.

Zudem kommt Philosophinnen und Philosophen in einer empiristisch-liberal-aufklärerischen Moral- und Ethikkonzeption keine besondere moralische Autorität zu. Nichtsdestoweniger können sie als Philosophinnen und Philosophen der Moral als Lebenspraxis dienen. Philosophische Beiträge als Begriffs- und Sinnklärung gehören nicht nur zu den Grundlagen der empirischen Ethik, sondern ebenso zu den Grundlagen der Moral. Philosophie kann für Schlick nicht nur wissenschaftsnah, sondern auch lebensnah sein, wie er in „The Future of Philosophy" (1932) ausführt:

> [...] clarification of meaning will be needed very badly also in a great many questions with which we are concerned in our ordinary human life. Some thinkers, and perhaps some of the strongest minds among them, may be especially gifted in this practical field. In such instances, the philosopher may not have to be a scientist – but in all cases he will have to be a man of deep understanding. In short, he will have to be a *wise* man. (Schlick 1932 [2008, 389])

431 Kutschera sah, dass Schlick die Ethik zwar als einen Teil der Psychologie bestimmt, ein erheblicher Teil dieser Untersuchungen jedoch metaethischer Art sei und im letzten Kapitel sich auch normative Aussagen fänden. (Kutschera 1982, 41) Er sieht Schlick als einen Subjektivisten (Kutschera 1982, 63) und lehnt Schlicks Bezugnahme auf die menschliche Gesellschaft als moralische Autorität ab (Kutschera 1982, 187).

Die Funktion, die Philosophinnen und Philosophen einnehmen, wenn sie sich auf diese Weise mit Lebenspraxis befassen, ist also jene der/des Weisen, in der sich Schlick selbst mit seinen veröffentlichten und unveröffentlichten Beiträgen sah und darin gefiel. Die Philosophie schaffe Verständnis, „das zur Weisheit führt" (Schlick 1950, 463). Darin sah er sich in der Tradition von Sokrates.[432] Es sei eine schreckliche Verirrung (confusion), dem Philosophen den Charakter eines Wissenschaftlers zuzudenken. (Schlick 1932 [2008, 378])[433] Ganz in diesem Sinne äußert sich Schlick noch in seinem Beitrag „L'école de Vienne et la philosophie traditionelle",[434] den er für den Internationalen Descartes Kongress verfasste, der 1937 in Paris stattfand. Der Beitrag ist postum erschienen und wird somit in Abteilung II der MSGA aufgenommen. Darin heißt es:

> […] der wahre Vater unserer Philosophie ist weder ein Gelehrter noch ein Logiker weder Comte noch Frege noch Poincaré noch Russell, die alle späte Glieder einer langen Kette sind: Es ist Sokrates.
> […]
> […] er war ein Sucher nach dem Sinn von Aussagen, und insbesondere solcher, mit deren Hilfe die Menschen ihr moralisches Benehmen gegenseitig beurteilen.
> […]
> In Wirklichkeit verhält sich die Wiener Schule der Philosophie zu Fragen der Werte und der Moral genauso wie die Philosophie des Sokrates: Für sie ist die Ethik eine Aufgabe der Philosophie, und sie weiß, dass die Klärung der moralischen Begriffe für die Menschen unendlich wichtiger ist als alle theoretischen Probleme. (Schlick 1937, 359 ff.; Übersetzung A. S.)[435]

Ebenso wenig folgt aus Schlicks Aussage, die Klärung der moralischen Begriffe sei für die Menschen wichtiger als theoretische Probleme, dass die Ethik das eigentliche Thema der Philosophie zu sein habe, wie Mormann ebenfalls behauptet. Ich sehe es vielmehr

---

432 Zum Verhältnis Schlicks zu Sokrates siehe Marini 1994.

433 Im selben Jahr lernte Schlick Stebbing, ab 1933 Mitherausgeberin der *Analysis,* kennen. (Friedl/Rutte 2008d, 563, Fn. 10)

434 Obwohl Schlick einer Schulbildung kritisch gegenüber stand, spricht er hier selbst von einer „Wiener Schule".

435 „[…] le vrai père de notre philosophie, ce n'est ni un savant ni un logicien, ni Comte, ni Frege, ni Poincaré, ni Russell, qui sont tous les anneaux tardifs d'une longue chaîne : c'est Socrate.
[…]
[…] il fut un chercheur du sens des propositions et particulièrement de celles à l'aide desquelles les hommes jugent mutuellement leur comportement moral.
[…]
En vérité, l'école de Vienne se comporte á l'égard des questions de valeur et de morale, de la même façon que la philosophie de Socrate : pour elle l'éthique est une tâche philosophique et elle sait que l'éclaircissement des concepts moraux est infiniment plus important pour l'homme que tous les problèmes théoriques." (Schlick 1937, 395 ff.)

so: Die Klärung der lebenspraktischen Fragen, die neben der Klärung der wissenschaftstheoretischen für Schlick Aufgabe der Philosophie ist, hält er für die Menschen wichtiger, nicht für die Philosophinnen und Philosophen. Für ihn ging der Weg der Philosophie zum „Leben" nicht über die Wissenschaftstheorie, sondern über die direkte (Sinn-) Klärung lebenspraktischer Fragen. Darin stimmte er sicherlich nicht mit Carnap, Neurath oder Frank überein. Für Letztere war diese nicht direkte Aufgabe der Philosophie. Ob sie sich sosehr darin unterschieden, die Klärung welcher Fragen für die Menschen wichtiger seien, bleibt offen. Mormann geht jedoch sogar noch weiter:

> Es ist nicht klar, wie viel von dieser gelinde gesagt neuartigen Interpretation des Wiener Kreises dem Versuch einer Anpassung an den Kontext des damals bereits in Österreich herrschenden Austrofaschismus geschuldet war, […]. (Mormann 2010a, 284)

Für Schlick war diese Auffassung jedoch nicht neu, er hatte sie lediglich in seiner Wiener-Kreis-Periode nicht aufgegeben.

Wir haben mit den *Fragen* und bis zu Schlicks Tod weder einen radikalen Neuanfang und Bruch mit der moralphilosophischen Tradition noch in Schlicks eigener Ethik. Zwar werden die Positionen von Kant, Brentano und anderen abgelehnt, doch erfolgt die Einordnung in eine andere Traditionslinie, für die Namen stehen wie: Sokrates, Epikur, Hume, Comte, Mill, Feuerbach, aber auch Schopenhauer, Nietzsche und Guyau.

In den *Fragen* bricht im achten Kapitel der unterirdische Strom wieder hervor, der im Untergrund ständig brodelt. War die *Lebensweisheit* noch ein ungestümer Vulkanausbruch, so wollen die *Fragen* bedächtiger und nüchterner sein, schaffen es letztlich jedoch nicht und werden sogar normativ. Selbst die „Wende der Philosophie" und das in diesem Sinne im Vorwort der *Fragen* geäußerte Philosophieverständnis hat an Schlicks grundlegendem Verständnis von Ethik nichts geändert, aller angeblichen Zäsur, die dieser Wende üblicherweise zugeschrieben wird, zum Trotz.

Wittgenstein, dem Schlick unverzüglich nach dem Erscheinen der *Fragen* ein Exemplar zugesandt hatte, äußert sich nach einem Überblick zurückhaltend:

> Ich glaube, ich werde in vielem nicht mit Ihnen übereinstimmen. Aber vielleicht ließen sich diese Gegensätze auch leichter lösen, als es mir vorkommt. (Wittgenstein an Schlick, 27. November 1930, zit. n. Iven 2006c, 339 f.)

Wenige Wochen später, am 17. Dezember 1930, traf sich Wittgenstein mit Waismann, bei welcher Gelegenheit nicht zuletzt über die *Fragen* gesprochen wurde. Der Inhalt dieses Gespräches ist in Waismann 1967 veröffentlicht. Wiederum bleibt Wittgenstein kritisch: Das Ethische könne man nicht erklären, das Wertvolle nicht definieren. (Waismann 1967, 115 ff.) Obwohl Wittgenstein im *Vortrag über Ethik* (1929/30) einen sinnvollen Gebrauch praktischer Ausdrücke in einem relativen Sinne zulässt, hält er wie schon im

Tractatus daran fest, ethische Ausdrücke würden über Absolutes sprechen, das der Wissenschaft nicht zugänglich sei:

> Soweit die Ethik aus dem Wunsch hervorgeht, etwas über den letzten Sinn des Lebens, das absolut Gute, das absolut Wertvolle zu sagen, kann sie keine Wissenschaft sein. (Wittgenstein 1929/30 [1989, 19])

Wittgenstein und Schlick waren über ihren Moral- und Ethikbegriff uneins.[436]

9.3.3 *Natur und Kultur* (postum 1952): Angewandte Ethik

Schlick hat sich auch nach den *Fragen* nicht von normativer inhaltlicher Ethik distanziert. Mehr noch, er konkretisierte solche und arbeitete in seinen letzten Lebensjahren an einem Buch, das den Titel *Natur, Kultur, Kunst* erhalten sollte. (Rauscher 1952, 5) Das unvollendete Werk liegt als nachgelassenes Manuskript vor (Inv.-Nr. 22, A. 90 a/b) und wurde unter starker Überarbeitung und Ergänzung 1952 von Hans Rauscher als *Natur und Kultur* veröffentlicht. Darin hat Schlick nach heutigem Verständnis Angewandte Ethik betrieben. Der Ausdruck „Angewandte Ethik" ist in diesem Zusammenhang im Übrigen keine Neuentdeckung des späten 20. Jahrhunderts, sondern er war spätestens seit den 1890er-Jahren in der Ethik geläufig. Jodl verwendet ihn häufig (vgl. Kapitel 3 der vorliegenden Untersuchung), Schlick gleichfalls. In seinem Manuskript „Ethik des modernen Lebens. Eine Kritik der Gegenwärtigen Kultur" (1927/28) heißt es:

> Wenn ich also sage, dass wir es in diesen Vorlesungen mit angewandter Philosophie zu tun haben werden, mit angewandter Ethik, so heisst dies, das [sic!] wir uns zum Ziel setzen nicht die wissenschaftliche Aufgabe der Erforschung der Prinzipien menschlichen Handelns, sondern dass wir uns beschäftigen werden mit ihrer Anwendung auf besondere, konkrete Fälle des menschlichen Daseins. Nicht auf erdachte, ausgeklügelte Fälle – denn damit blieben wir immer noch in der Sphäre der Theorie – sondern auf wirkliche Verhältnisse des menschlichen Lebens. (Schlick [Ethik des modernen Lebens], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 10/A. 18, 2 f.)

Dabei reflektierte Schlick zudem die Art von Praxis, die im Hörsaal möglich sei:

> Freilich sind wir beschränkt auf diejenige Art von Praxis, die im Hörsaal allein möglich ist. Im Grunde greifen wir ja nicht direkt ins Leben der Gegenwart ein, sondern *sprechen* nur von ihm. In einem gewissen Sinne verlassen wir also, wenn Sie wollen, das Gebiet der Theorie nicht. In dem Sinne nämlich, in welchem keiner, der nur Bücher schreibt und vom Katheder redet, ein Praktiker genannt werden kann. Aber schliesslich kann Sprechen, und sogar das Sprechen vom Katheder, auch als ein Handeln gelten, das zum Leben gehört und aufs Le-

436 Zu Wittgensteins Ethik siehe u. a. von der Pfordten 2010.

ben wirkt, denn die menschliche Rede hat schliesslich nicht blos [sic!] die Kraft, Wissen und Erkenntnis zu vermitteln, sondern sie vermag wohl auch im Hörer Anschauungen, Gefühle und Stimmungen zu erzeugen, die selbst zu unmittelbaren Quellen von Tätigkeiten werden, und deren Erweckung daher selber eine wirksame Art des Handelns ist. (Schlick [Ethik des modernen Lebens], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 10/A. 18, 4 f.)

Schlick wandte sich also spätestens zu dieser Zeit der Angewandten Ethik zu, wenngleich diese in *Fragen* noch keine Rolle spielen wird. Die Arbeiten an *Natur und Kultur* begann er schließlich im Sommer 1932, wie einem Brief an Carnap vom 24. September 1932 zu entnehmen ist (Iven 2006b, 7, Fn. 27).

Schlick sah zu dieser Zeit die moralischen und ethischen Fragen eng mit den Problemen der Geschichts- und Kulturphilosophie verbunden, die in den letzten Lebensjahren immer mehr in den Mittelpunkt seiner Arbeit traten. Im Vorlesungsmanuskript „Ethik und Kulturphilosophie" (Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 10/A. 22) bestimmt er die Moral als „Regeln des Handelns in Kulturgemeinschaft" (4). Eingangs gibt er dort zu bedenken, „Ethik und Kulturphilosophie" sei kein typischer Titel, da eine Trennung der beiden modern sei. Den modernen Kulturphilosophinnen und Philosophen[437] seien drei Haltungen gemein: (1) Moral bleibe abseits. (2) Moral sei ein fester Grund, der sich von selbst verstehe, und (3) Moral sei sekundär und etwas Altmodisches für alte Fräulein, etwas, das Kulturphilosophinnen und Philosophen nicht ernst nehmen müssten. (Schlick [Ethik und Kulturphilosophie], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 10/A. 22, 1) Schlick ringt hier offensichtlich darum, als Ethiker ernst genommen zu werden. Die wesentlichen Inhalte von *Natur und Kultur* sind zugleich Inhalt dieser Vorlesung.

Welche sind diese wesentlichen Inhalte? *Natur und Kultur* ist ein kritisches Werk, in dem auf der Basis eines von Schlick als vernünftig erachteten Wertmaßstabes moralische Werturteile über damaliges Kulturgeschehen („Lage der Kultur") gefällt werden. Es geht darin um politische, Rechts-, Wirtschafts- und Technikethik. Den Wertmaßstab bildet Schlicks Eudämonismus, und vieles ähnelt seinen Ausführungen aus der Frühschrift *Lebensweisheit.* Schlick kehrt unter anderen Bedingungen zu seinen Wurzeln zurück.

Der Wertmaßstab: Der Wertmaßstab wird unvermittelt, aber entschieden eingeführt:

Es ist zwar ein trivialer und flacher Satz, daß Freude und Glück der Menschen den einzigen Wertmaßstab der Kultur – und nicht nur der Kultur – liefern, aber das ist kein Einwand gegen seine Wahrheit und enthebt uns nicht der Verpflichtung, ihn auszusprechen. (Schlick 1952, 15)[438]

437 Sofern Schlick hier Philosophinnen einschließt.

438 Später wehrt er sich gegen den Vorwurf der Trivialität mit den Worten: „Sind das genugsam bekannte Trivialitäten? Nun, mich stört es nicht, wenn geistreiche Leute Anstoß nehmen an dem, was ich sage. Die Mathematik lehrt, daß man die nützlichsten Wahrheiten versäumt, wenn man an Trivialitäten vorübergeht." (Schlick 1952, 85)

Es gäbe gar keinen Zweifel, dass das Böse nur durch Schmerz und Leid definiert werden könne. Ohne Schmerz und Leid hätte es nie einen Anlass gegeben, „vom Bösen, von Sünde und Schuld" zu sprechen. (Schlick 1952, 35) Wobei Schlick sich wiederum vom utilitaristischen Lust-Unlust-Kalkül distanziert, da sich Gefühle nicht vergleichen und summieren ließen (Schlick 1952, 36 f.), und er sich an herkömmliche, konventionelle Maßstäbe hält:

> an die Stelle des sinnlosen Lust-Unlust-Kalküls tritt die Einstellung der menschlichen Gesellschaft, die auf Grund angesammelter Erfahrungen von gewissen Verhaltensweisen oder Gesinnungen glaubt, daß sie leidbringend sind. (Schlick 1952, 37)

Maßstab der Moral ist also wie in den *Fragen* der herkömmlich soziale. Die Kultur ist für Schlick eine moralische Angelegenheit, das Kulturproblem ein moralisches Problem. (Schlick 1952, 17)

Natur und Kultur: Obwohl die Natur für Schlick positiv besetzt ist,[439] heißt dies nicht, Kultur werde nun negativ beurteilt. Natur und Kultur erscheinen ihm nicht als zwei getrennte Reiche:

> Das entscheidende Merkmal der Kultur ist das Zusammenfassen, Organisieren der Naturvorgänge nach einem Plan. (Schlick 1952, 26)[440]

Als Gegensatz zur Natur werde die Kultur erst dort empfunden, wo sie durch den Missbrauch des Verstandes künstlich wirke. Missbraucht werde der Verstand dort, wo er dem Bösen diene, also zur Zufügung von Schmerz und Leid verwendet werde. (Schlick 1952, 34) So viel (geplante) Veränderung auch stattfinde und die menschlichen Einrichtungen sich ganz und gar verändert hätten, bleibt Schlick sich sicher, so seien die Menschen selbst doch dieselben geblieben. (Schlick 1952, 29) Hier wird Feigl ansetzen. (Vgl. das Feigl-Kapitel der vorliegenden Untersuchung)

Schlick sieht in der Kultur ein dreifaches Leiden: (1) ein Leiden am Dasein, (2) ein Leiden aus Liebesnot und (3) ein Leiden aus Geistesnot. Leiden am Dasein finde dort statt, wo die nötigen Mittel zur Existenz fehlten und das Leben gefährdet sei. Die Liebesnot sieht er zum einen in einer Auflösung der ihm noch immer so wichtigen Liebe „in oberflächliche sexuelle Beziehungen" und zum anderen in der Ignoranz von Sitte und Recht echter Liebe gegenüber. Die Geistesnot zeige sich dort, wo das für Schlick ansonsten freie Reich des Geistes durch künstliche Institutionen „eingehegt und verunstaltet" werde. (Schlick 1952, 39 f.)

---

439 Und somit für ihn die Lehre Kants, die Moral sei nichts Natürliches, eine Beleidigung der Natur darstellt. (Schlick 1952, 18)

440 Hier kommt wiederum Carlyles Definition des homo sapiens zu Ehren. (Siehe oben 9.2.2.8). Kritisch äußert sich Schlick hingegen zu Spengler. (Schlick 1952, 27–33)

Im nachgelassenen Buchmanuskript ausgearbeitet und in *Natur und Kultur* in Überarbeitung veröffentlicht sind nur die Teile über die Daseinsnot, wobei bereits hier ein letztes Kapitel über die Kunst gänzlich aus dem Vorlesungsmanuskript „Ethik und Kulturphilosophie" übernommen wurde. In Zusammenhang mit der Daseinsnot werden in *Natur und Kultur* die Institution von Staat, Wirtschaft, Technik und Kunst abgehandelt.

Krieg, Wehrpflicht, Staat: Diesen Themenbereichen sind die bei weitem umfangreichsten Ausführungen des Werkes gewidmet. Aufgabe des Staates ist es nach Schlick, das Leben zu schützen und den Frieden zu sichern:

> [...] der höchste Zweck der Politik ist der *Friede.* (Schlick 1952, 99)

Schlick wendet sich deshalb gegen eine allgemeine Wehrpflicht und hält angesichts des Maschinenkrieges eine Lobpreisung des Krieges für ein Verbrechen. (Schlick 1952, 51–66) Weiters hält er eine Staatenmoral nach dem Muster der Individualmoral für wünschenswert und verteidigt Nietzsche gegen jene, die Nietzsche in ihrem Kampf gegen Güte, Liebe und Humanität auf ihrer Seite wähnen. (Schlick 1952, 77) Der moralische Maßstab schließe einen rassisch-nationalen aus:

> Nationalismus und Rassismus sind also mit jeder Individualmoral unvereinbar. (Schlick 1952, 88)

Der Ausdehnung eines Volkes hält Schlick die freiwillige Beschränkung der Bevölkerung im Sinne der Selbstbeherrschung – neben der Güte „die Grundlage aller Moral" – entgegen, „denn die Erdoberfläche ist endlich" (Schlick 1952, 95 f.).

Damit der Zweck des Zusammenschlusses zu einem Staat Frieden sein könne, dürfe eine Staatenbildung weder nach den Kriterien Rasse, Religion, politische Überzeugung, Interessen oder Beschäftigung erfolgen, sondern nur der Charakter der Menschen zählen:

> Die Menschen von Charakter, die Gütigen und Friedfertigen, gehören „von Natur" zusammen, sie bilden die unsichtbare *Civitas dei,* die Gemeinschaft, welche überstaatlich, übernational, überkonfessionell und überparteilich ist. (Schlick 1952, 99 f.)

Jedenfalls müsse ein Staat kein Territorialstaat sein. Es könnten sich ebenso in einem Territorium mehrere Gemeinschaften mit verschiedenen Gesetzen, Sitten, mit eigener Judikative und Exekutive bilden. Ergänzt durch ein Minimum von überstaatlichen Vorgaben, die das Verhältnis der Mitglieder verschiedener Gemeinschaften regeln, könnte eine solche Ordnung durchaus stabil sein. Gerade eine räumliche Trennung führe zu Konflikten. Wobei Schlick jenen, die dadurch Eintönigkeit befürchten, antwortet, gleichförmige räumliche Verteilung bei möglichst großen individuellen Unterschieden bedeute gerade nicht Eintönigkeit, sondern maximale Buntheit. (Schlick 1952, 100–105) Insgesamt träumt

Schlick noch immer von seiner harmonischen Utopie, die Interessen von Individuen, Nationen und der ganzen Menschheit mögen letztlich zusammenfallen.

Wirtschaft: Hier ist nach Schlick zu fragen, was geändert werden müsse, damit kein Mangel an Mitteln zur Existenz und zur Freude mehr herrsche. In großen Zügen liege diese Antwort auf der Hand: Es sei der Wille zu gerechter Verteilung der Güter nötig, denn Gütermangel selbst sei nicht das Problem. Konkret schlägt Schlick eine Verkürzung der Arbeitszeit und die Erhöhung der Reallöhne vor. (Schlick 1952, 118–120)

Technik: Im Unterschied zu Jaspers oder Coudenhove-Kalergi, die Schlick hier erwähnt, hält Schlick die Technik nicht inhärent für problematisch, denn zum Problem werde Technik erst durch Missbrauch. Wo sie hingegen dazu diene, die tägliche Last ums Dasein abzunehmen und damit für höhere Freuden Zeit zu gewinnen, werde sie „natürlich", wiederum ganz im Sinne Schlick'scher paradiesischer Zustände:

> Die Technik ist *natürlich* geworden und hat ihren Zweck erfüllt, wenn sie die Umgebung des Menschen, die ihm in unserem Klima zunächst feindlich war, so umgeschaffen hat, daß er mit der neuen Ausrüstung in ihr lebt wie in seinem natürlichen Element, also wie die Vögel im Himmel, wie die Lilien auf dem Feld. Die Daseinsnot soll gänzlich von ihm genommen sein – erst dann ist er *frei.* (Schlick 1952, 123)

Kunst: Schlick rückt die Kunst in die Nähe der Religion. Beide seien aus dem Bedürfnis nach Erlösung entstanden. Mit Schopenhauer betrachtet er das Großartige an Kunst, von allen Unvollkommenheiten zu abstrahieren. Am besten gelinge das in der Musik:

> Durch die Musik wird nichts Unvollkommenes geläutert, sondern ein ganz neues Reich geschaffen, also wirklich die Flucht in eine bessere Welt vollzogen, mehr als bei allen andren Künsten. (Schlick 1952, 124)

Wie schon in der *Lebensweisheit* bleibt nach Schlick hier das letzte Ziel, Kunst überflüssig zu machen. Geht es ihm doch darum, auf einen Zustand hinzuarbeiten, in dem das Ergötzliche und Tröstliche der Kunst nicht mehr von Bedarf sei. Er meint, sich hier positiv an Kant orientieren zu können:

> […] bis vollkommene Kunst wieder Natur wird, welches das letzte Ziel der sittlichen Menschengattung ist. (Schlick 1952, 125)

Mit *Natur und Kultur* bzw. seinem geplanten Werk *Natur, Kultur, Kunst* rückt Schlick wieder näher an die *Lebensweisheit* heran. Die Zurückhaltung, die in *Fragen* im Großen und Ganzen doch zu konstatieren ist, wird nun wieder abgelegt. Inwiefern eine neuerliche Beschäftigung mit diesen konkreten Fragen und die Art ihrer Behandlung den Zeitumstän-

den zu verdanken sind, muss offen bleiben. Neu ist eine Beschäftigung Schlicks mit diesen Fragen zu jener Zeit hingegen keinesfalls.

9.4 Zusammenfassung und Schlussbemerkungen

Wie die Untersuchung von Schlicks ethischen Schriften klar gezeigt hat, gibt es zwischen seiner *Lebensweisheit* aus dem Jahre 1908 und *Natur und Kultur,* dem Manuskripte aus den letzten Lebensjahren zugrunde liegen, mehr Kontinuitäten als Diskontinuitäten. Selbst die *Fragen* halten seinen logisch-empiristischen Anspruch nicht durch. Sie sind in Teilen klar normativ. Ob und inwiefern Schlick sein optimistisches Menschenbild, das nicht zuletzt seine ethischen Ausführungen bestimmte, angesichts der sich anbahnenden Katastrophe geändert hätte, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen.[441] Schlick wurde 1936 von einem ehemaligen Schüler auf der Philosophenstiege des Hauptgebäudes der Universität Wien auf dem Weg zu einer Vorlesung durch mehrere Schüsse ermordet.

> Der Tenor der meisten Kommentare lautete, Schlick habe sich sein Schicksal selbst zuzuschreiben, weil er die Jugend durch seinen unchristlichen Materialismus in den ethischen Nihilismus gestürzt habe. (Mormann 2000, 29)

Sein Mord wurde schnell politisch instrumentalisiert. Am bekanntesten ist ein Artikel des Dozenten Johannes Sauter, der unter dem Pseudonym Prof. Dr. Austriacus in der katholischen Wochenschrift *Schönere Zukunft* Schlick als geistigen Juden darstellt:

> Denn der Jude ist der geborene Ametaphysiker, er liebt in der Philosophie den Logizismus, den Mathematizismus, den Formalismus und Positivismus, also lauter Eigenschaften, die Schlick in höchstem Maße in sich vereinigte. Wir möchten aber doch daran erinnern, daß wir Christen in einem christlich-deutschen Staate leben, und daß wir zu bestimmen haben, welche Philosophie gut und passend ist. (Prof. Dr. Austriacus 1936, zit. n. Stadler 1997a, 929)

Um die tatsächlichen Tatmotive ging es damals und geht es bis heute selbst in der philosophischen Sekundärliteratur seltener. Es wurde nie geklärt, ob das Liebesverhältnis zu Schlicks Studentin Sylvia Borowicka, das beim Mörder nach eigenen Angaben Eifersucht auslöste, tatsächlich bestand. Hatte der Mörder, der aus ärmlichen Verhältnissen stammte, begründete Ängste um sein akademisches Fortkommen, das er von Schlick vereitelt sah?[442]

441 Feigl hatte persönlich den Eindruck, Schlicks Menschenbild sei im Schatten der politischen Veränderungen weniger optimistisch geworden. (Blumberg/Feigl 1974, xv)

442 Der Täter führte die Ablehnung seiner Bewerbung um eine Stelle bei den Volkshochschulen auf eine Intervention Schlicks zurück.

Alle diese möglichen Beweggründe rechtfertigen selbstverständlich keinen Mord, doch würden sie ihn ebenso wenig – wie von Schlick-Sympathisantinnen und -Sympathisanten sowie Schlick-Gegnerinnen und -Gegnern gleichermaßen unternommen – zum politischen Ereignis stilisieren.

In diesem Kapitel ging es mir darum, das verzerrte Bild von Schlicks Ethik zurechtzurücken. Dies selbst auf die Gefahr hin, Schlick könne als Philosoph daran Schaden nehmen, weil er – sogar entgegen seinen eigenen Ansprüchen – seine Theorien nicht vor Unklarheiten und Inkonsistenzen bewahrte. Schlick ist in mancherlei Hinsicht nicht deshalb schwer zu verstehen, weil seine Inhalte so schwierig wären, sondern weil sein ethisches Werk eben derartige Unklarheiten und Inkonsistenzen aufweist.

Wir haben es bei Schlick mit mindestens zwei Auffassungen von Moral zu tun. Die erste ist Moral im Sinne der Sittlichkeit, die er als ein gesellschaftliches Phänomen versteht. Sittlichkeit ist von Einzelnen unabhängig, da nicht der Einzelne alleinige Verfügungsgewalt über deren Inhalte hat. Sie ist jedoch von allen Individuen abhängig, insofern diese in einer gesellschaftlichen Moral zusammenwirken. Die zweite ist Moral im Sinne einer individuellen Lebensorientierung. Beide versteht er eudämonistisch, wobei Moral als Sittlichkeit die Moral als individuelle Lebensorientierung aller Wahrscheinlichkeit nach unterstützt und somit aus individueller Sicht instrumentell gerechtfertigt wird. Der Sinn und Zweck beider Moralen und damit gleichfalls ihre Begründung ist diesseitsbezogen. Um eine humanistische Moral handelt es sich bei der gesellschaftlichen Moral, weil das Glück aller Menschen zu berücksichtigen ist, mit denen Handelnde in Berührung kommen. Die Rolle der Wissenschaft als eines der wertvollsten Instrumente zur Lebensverbesserung hebt Schlick nirgends ausdrücklich hervor, würde diese wohl aber auch nicht bestreiten.[443] Diese Einschränkungen berücksichtigt, ist es gerechtfertigt, im Falle von Schlicks Ethik ebenfalls von einem wissenschaftlichen Humanismus zu sprechen.

Schlicks Ethikauffassung ist zunächst dadurch bestimmt, dass sie die Theorie dem Leben nachordnet. Ausgangspunkt sind die Moralen als lebenspraktische Phänomene. Diese stellt Schlick nicht infrage. Zu denken geben ihm vielmehr inadäquate Theorien, die verschiedene Elemente dieser Moralen verabsolutiert hätten. Schlick braucht deshalb keineswegs im Sinne eines Eklektizismus auszuwählen, sondern er fügt wieder zusammen, was einzelne Theorien zertrennten. Inhaltlich hat sich zwischen der *Lebensweisheit* bis zu *Natur und Kultur* wenig geändert, wenngleich sich die Akzente verschieben und Ausführungen im Detail verändern.

Ausgangs- und Bezugspunkt ist in Schlicks Ethik die Lebenspraxis.[444] Auch in *Natur und Kultur* betont er noch einmal, die Ethik müsse im Einklang mit dem moralischen

443 Auf strukturelle Änderungen vertraut Schlick jedoch nicht: „Verbesserung der Zustände kann nicht geschehen durch Änderung der Einrichtungen. […] Nur Besserung der Natur des Menschen schafft wahrhaft Wandel, denn man muss nicht die Symptome kurieren, sondern den Grund des Übels." (Schlick 1962, 43)

444 „Alle Fragen, die der Mensch überhaupt stellt, philosophische und wissenschaftliche, haben ihren Ursprung im täglichen Leben." (Schlick 1986, 22)

Sprachgebrauch bleiben. (Schlick 1952, 36) Dies gilt letztlich ebenso für die Aufgabe der Ethik. In den *Fragen* wird in den meisten Teilen zwar die Dienstleistung der philosophischen Ethik für die Moralpsychologie als Sinnklärung hervorgehoben und die Ethik als wissenschaftliche Disziplin bestimmt, doch im entscheidenden letzten Kapitel geht es wiederum um normative Lebensorientierung. In ausgeprägter Form findet sich dies auf mehrere gesellschaftliche Bereiche angewandt ebenso in *Natur und Kultur.* Zudem ist Schlick kein Nonkognitivist. Hier sind insbesondere die Ausführungen von Carnap und Ayer ungeeignet, Schlicks Verständnis von Moral und Ethik zu charakterisieren.

Alles in allem ist Schlicks Ethik sehr naiv, was nicht zuletzt seinem einseitigen, optimistischen Menschenbild geschuldet ist. Es handelt sich bei seinen ethischen Werken hinsichtlich ihres philosophischen Niveaus und Einflusses um keine den erkenntnistheoretischen gleichrangigen Werke. Diskussionen bei den Zusammenkünften des Kreises über diese Schriften hätten seiner Ethik vermutlich gut getan. Ja, Schlick war kein Logischer Empirist, „wie er im Buche steht“. Hier ist Mormann eindeutig rechtzugeben. (Mormann 2010a, 263) Mormann hält Schlick zudem außerhalb der Wissenschaftsphilosophie überhaupt für keinen modernen Denker. (Mormann 2010a, 284) Dem ist zu widersprechen. Schlick ist ein moderner Denker, wenngleich kein modernistischer. Schlick bleibt sein Leben lang ein traditioneller Empirist (mit konventionellen Ergänzungen) und bietet eine übliche philosophische Verbindung:

> Übrigens tendieren reflektierter Hedonismus, Empirismus, Nähe zur Naturwissenschaft, optimistische Nüchternheit und „common sense“ schon seit Epikur über Hume und Mill traditionell dazu, am selben Denker gemeinsam aufzutreten. (Strobach 2008, 279)

Ein verifikationistisches Sinnkriterium spielt für seine Ethik nur eine sehr allgemeine Rolle, ebenso die Logik.[445] Darüber hinaus verdankt sich Schlicks ethisches Werk in seiner Genese nicht dem Logischen Empirismus. Was nämlich aus den *Fragen* – abgesehen von den Bezügen auf Wittgenstein – nicht schon in der *Lebensweisheit* vorkommt, findet sich so oder ähnlich in den frühen Vorlesungen. Es handelt sich um eine empiristische Ethik in dem Sinne, dass Schlicks Ethik an die Erfahrung rückgebunden bleibt und sich gegen bloße Spekulation ausspricht.

Aus dem Wiener-Kreis-Triumvirat ist Schlick derjenige, der die Meinung vertrat, die Philosophie solle lebenspraktische Fragen direkt adressieren und nicht über die Wissenschaftstheorie und die Einzelwissenschaften „mit erledigen“. Wer nur die Wissenschaft aufklären will, der kann zu Recht gefragt werden, mit welchem Recht er/sie die Prinzipien der Wissenschaft auf alle Lebensbereiche ausdehnen wolle. Selbst Mitstreiterinnen und Mitstreiter können sagen: „Ausschluss alles Irrationalen aus der Wissenschaft ger-

445 Menger weist darauf hin, Schlick habe in den *Fragen* nur zurückhaltend von Logik Gebrauch gemacht und Wittgenstein werde darin nirgends genannt. (Menger 1974, 94)

ne, aber außerhalb lassen wir es toben." Wer meint, durch den Ausschluss des Irrationalen aus der Wissenschaft selbstverständlich ebenso das Irrationale außerhalb der Wissenschaft ausgeschlossen zu haben, wirkt dann eben oft anmaßend und arrogant. Schlick wollte hingegen auf das Außerwissenschaftliche direkt zugreifen, die Lebenspraxis insgesamt aufklären, nicht nur die Wissenschaft. Leider ist ihm dies in vielerlei Hinsicht in seinen ethischen Werken nicht gelungen.

Schlick gefiel sich in der Rolle des Weisen und wurde sehr wohl als solcher wahrgenommen, wie das bereits im Einleitungskapitel der vorliegenden Untersuchung angeführte Zitat Hilde Spiels, Schriftstellerin und Schülerin Schlicks, verdeutlicht:

> Frühmorgens, im großen Hörsaal der Philosophischen Fakultät, gehen tagtäglich von der Figur eines wahrhaft weisen, wahrhaft guten Menschen Erhellung, Beruhigung, Zuversicht, Lebenslenkung aus. (Spiel 1989, 74)

Spiel äußert zu Schlicks Ethik und Moral weiter:

> Obschon die Ethik der logischen Positivisten, von ihren Gegnern am meisten angefochten, keine Axiome aufstellte und moralisches Verhalten nur auf Grund von utilitaristischen Grundsätzen für möglich hielt, hat Schlick uns durch sein eigenes Beispiel gültige Lebensregeln des Anstands und der gegenseitigen Achtung vermittelt. […] Und wenn die österreichischen Sozialisten jener Zeit auch, […], marxistisch gesinnt und daher Anhänger eines von ihm abgelehnten, weil dogmatischen historischen Materialismus waren, erkannte er doch ihre großen Verdienste um die Volkswohlfahrt an. (Spiel 1989, 75)

Ethik war und blieb für Schlick letztlich eine Weisheitslehre, die ihre normativen Grundlagen mehr oder weniger offenlegt und ins System integriert.

Schlick hatte das Auftreten eines weltmännischen Gentlemans, der einem großbürgerlich-aristokratischen Lebensstil nacheiferte.[446] Sein Verhalten bei manchen Gelegenheiten beurteilt Mormann sogar als „divenhaft",

---

446 Spiel berichtet: „Jeden Morgen, bevor er in die Vorlesung kam, machte Schlick einen Ausritt in den Prater." (Spiel 1989, 75) Als falsch erwiesen hat sich jedoch Schlicks Überzeugung aus seinem Lebenslauf (Schlick [Curriculum Vitae], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 82, C. 1b, 1), er stehe väterlicherseits in enger verwandtschaftlicher Beziehung zu einem wichtigen böhmischen Grafen. Die Familie war vielmehr eine bürgerliche von Technikern, Handwerkern, Kaufleuten und Fabrikanten. Sein Vater leitete eine vom Großvater in Berlin gegründete Elfenbeinhandlung und -schneidefabrik. (Näheres hierzu Iven 2008a, 15–28) Über die Herkunft der Mutter ist wenig bekannt. So gilt wiederum keineswegs als gesichert, was Schlick über seine Abstammung mütterlicherseits annahm. Im oben genannten Lebenslauf behauptet Schlick nämlich, seine Mutter entstamme der Familie von Ernst Moritz Arndt, zu dessen Erinnerung er, Schlick, „Moritz" genannt wurde. (Schlick [Curriculum Vitae], Nachlass Schlick, Inv.-Nr. 82, C. 1b, 1) So gerne sich die Familie mit dem Dichter, Revolutionär

> etwa wenn er gegenüber Carnap brieflich seine „Verwunderung“ über Neuraths drastische Kritik am *Fundament der Erkenntnis* zum Ausdruck brachte und anschließend bemerkte: „Ich werde natürlich nicht direkt darauf antworten, sondern höchstens gelegentlich einmal etwas schreiben, was man als Antwort auffassen kann, wenn man will.“ [Schlick an Carnap, 20. Jänner 1935; zit. n. Friedl/Rutte 2008d, 562; A. S.],

um daraus den Schluss zu ziehen:

> Anekdoten wie diese belegen, dass die Kommunikation zwischen den Mitgliedern des Kreises keineswegs immer den Normen eines rationalen, rein am Inhaltlichen interessierten Diskurses folgte, wie ihn Carnap idealisierend in seiner *Intellektuellen Autobiographie* beschrieb, sondern wesentlich wohl auch durch die sozial und klassenspezifisch bestimmten Verhaltenseigenarten der Beteiligten bestimmt wurde. (Mormann 2010a, 283)

Schlicks Tochter führt diese Bewunderung „großer Männer“ auf Schlicks Erziehung zurück:

> My father's habit of admiring great men such as Socrates, Nietzsche, Shakespeare, later on Planck, Einstein, and Wittgenstein was possibly a result of his education and the mentality at the schools he had visited, where sometimes a more or less fanatic admiration of model persons was a custom. (van de Velde-Schlick 2008, 26)

Wenn diese Ausführungen über Schlicks Ethik in das Bild von logisch-empiristischer Ethik integriert werden, dann fällt ebenso Dewey weniger aus dem Rahmen, von dem Reisch noch meint:

> Dewey's lifelong concerns with values and the development of culture seems out of place in the enduring reputation of logical empiricism as a technical, value-free enterprise that took value statements, and ethical theories about them, to be empty noise. In part that reputation derives from Rudolf Carnap, whose early writings, especially, matched Neurath's in their claim for the emptiness of metaphysics and the end of traditional philosophy ([...]).
> (Reisch 2005, 83)

Weitere ergänzende und bei geänderter Quellenlage möglicherweise auch korrigierende Forschungen zu dem hier Gesagten werden in den kommenden Jahren leichter durchzuführen sein, wenn auch nicht publizierte Arbeiten aus dem Nachlass Schlicks durch die MSGA im Druck zugänglich sein werden.

---

und Abgeordneten der Frankfurter Nationalversammlung familiär verbunden sieht, Nachweis hierfür konnte bislang keiner geliefert werden. (Iven 2008a, 16)

10. Victor Kraft: Zwei-Komponenten-Kognitivismus und rationale Moralbegründung

10.1 Einleitung

Victor Kraft[447] (1880–1975) verfügte im Unterschied zu den meisten anderen Mitgliedern des Wiener Kreises über keine Ausbildung in Physik oder Mathematik. Neben Philosophie hatte er in Wien Geografie und Geschichte studiert, weshalb Kraft den Geistes- bzw. Kulturwissenschaften näher stand als so manch anderes Wiener-Kreis-Mitglied. Bei einem Auslandsaufenthalt in Berlin hatte er zudem Lehrveranstaltungen von Georg Simmel, Wilhelm Dilthey und Carl Stumpf besucht. Kraft habilitierte sich schließlich 1914 bei Adolph Stöhr, Friedrich Jodl[448] und Alois Höfler mit der Untersuchung *Weltbegriff und Erkenntnisbegriff* (1912) für Theoretische Philosophie.[449] (Topitsch 1960b, III f.)

Kraft gehörte zu jenen, die von Beginn an regelmäßig an den Sitzungen des Schlick-Kreises teilnahmen. Als Schlick nach Wien kam, war Kraft jedoch bereits ähnlich lange habilitiert wie Schlick, was Ernst Topitsch, Schüler und profunder Kenner Krafts, zur Feststellung veranlasste:

> […], he had already reached maturity, both as a man and as a philosopher, when the group was formed round Moritz Schlick in the 20's and he had by then brought to completion important works entirely of his own. […], he was far too independent to start again as a disciple. (Topitsch 1976, xi)

Die Erinnerungen über eine aktive Teilnahme Krafts an den Sitzungen decken sich im Übrigen nicht. So erinnert sich Menger:

447 Die Schreibweisen des Vornamens variieren. Kraft publizierte sowohl mit der Schreibweise „Victor“ als auch „Viktor“. Ich werde im Text „Victor“ verwenden, bei den Literaturangaben jedoch auf jene Schreibweise zurückgreifen, mit der der Text im Original erschien.

448 Darüber hinaus hatte Kraft zu Jodl in einem privaten Diskussionszirkel engen Kontakt, zu dem Jodl auch Kraft eingeladen hatte. (Jodl M. 1920, 182) Nach Jodls Tod übernahm Kraft mit anderen Schülern Jodls die Überarbeitung und Herausgabe von Jodls *Lehrbuch der Psychologie*. Wie wir sehen werden, tragen nicht nur deren Erkenntnistheorien, wie von Radler (2006, 52) bemerkt, den gemeinsamen Zug, stark mit anthropologischen Annahmen zu argumentieren, sondern auch deren Ethiken. Allgemein kommt Jodl in Krafts wertphilosophischen Arbeiten jedoch auffällig selten vor.

449 Schon in seiner Dissertation hatte Kraft in Abweichung von Mach eine realistische Position entwickelt. Er teilte jedoch mit Mach das Bestreben, Philosophie in Rückbindung an die Wissenschaften zu betreiben.

> Victor Kraft attended the meetings of the Circle regularly and often took notes though he rarely spoke in the discussions. (Menger 1994, 64)

Carnap hingegen behielt Kraft als einen in den Diskussionen besonders Aktiven im Gedächtnis. (Carnap 1963a [1993, 33])

Kraft nahm nicht nur an den Treffen des Schlick-Kreises teil, sondern ebenso an jenen des Gomperz-Kreises, zu dem auch Karl Popper zählte.[450] Mit ihm blieb Kraft zeitlebens in Kontakt. In der 1979 unter dem Titel *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie* erschienenen Urfassung der *Logik der Forschung* gesteht Popper:

> Kraft nimmt – soweit ich es beurteilen kann – geradezu die Grundgedanken des von mir vertretenen deduktivistisch-empiristischen Standpunktes vorweg. (Popper 1979, 182)

In den Nachkriegsjahren leitete Kraft schließlich einen eigenen Kreis, der als Kraft-Kreis bekannt wurde.[451] Teilnehmende waren u.a. Paul Feyerabend und Ernst Topitsch. Elizabeth Anscombe, Georg Henrik von Wright und sogar Wittgenstein kamen zu Besuch. Feyerabend ist wohl der weltweit bekannteste von Krafts Dissertanten.[452]

Da Kraft nicht auf die Unterstützung einer wohlhabenden Familie – er entstammt einer Lehrerfamilie – zählen konnte, musste er neben seiner Tätigkeit als Philosoph zur Existenzsicherung als Bibliothekar arbeiten. Daran änderte auch der 1924 verliehene Titel eines außerordentlichen Professors für Theoretische Philosophie nichts, mit dem weder ein Einkommen noch Mitsprache an der Universität verbunden waren. Daneben lehrte Kraft als Privatdozent an der Universität und im Rahmen der Volksbildung, wo er bis 1935 regelmäßig unterrichtete und Vorlesungen hielt.[453] Kraft war überdies Mitglied der *Ethischen Gemeinde.* Lange Zeit galt Krafts Hauptinteresse der Theoretischen Philosophie.[454] Spä-

450 Kraft bemühte sich auch um eine Rückkehr Poppers nach Wien. Dieser lehnte jedoch den ihm angebotenen ehemaligen Lehrstuhl Schlicks ab und blieb in London. (Vollbrecht 2004, 10) Kraft sah sein Verhältnis zu Popper folgendermaßen: „Wir sind beide insoferne Empiristen, als für uns Erfahrung in den Realwissenschaften ein unersetzlicher Begründungsfaktor ist, jedoch wir sind insoferne keine ausschließlichen Empiristen, also keine Positivisten oder Sensualisten, weil wir nicht glauben, daß man die Wissenschaften allein mit der sogenannten Erfahrung aufbauen kann, weil eben in der Erfahrung selber schon konstruktive Elemente stecken." (Kraft 1973a, 10) Zu Poppers Sozialphilosophie siehe Siegetsleitner 2002.

451 Zum Kraft-Kreis siehe u.a. Feyerabend (1980, 217 ff.) und Stadler 2010b.

452 Auch Ingeborg Bachmann promovierte bei Kraft.

453 Von 1906 bis 1917/18 gehörte Kraft dem Vorstand der Wiener Volkshochschulen an. 1913 hielt er anlässlich von Jodls Tod einen Vortrag zu dessen Erinnerung. Kraft lehrte unter anderem über Krieg und Weltanschauung, chinesische Philosophie und Grundfragen moderner Weltanschauung. Im WS 1925/26 trug er über „Sinn des Lebens und Weltanschauung" vor. (Stadler 1997a, 722 ff.)

454 Auf Krafts theoretische Philosophie werde ich nur soweit eingehen, als sie für seine Ethik von Interesse ist. Auffallend ist, dass Kraft sich in der Erkenntnistheorie den idealisierenden Tendenzen Windel-

ter trat jedoch die Praktische Philosophie hinzu, die in der Folge einen Schwerpunkt seiner wissenschaftlichen Arbeit bildete. Die meisten seiner Schriften konnte Kraft im Übrigen erst nach seiner Emeritierung verfassen. Zum Teil erschienen sie sogar nach seinem 80. Geburtstag. Die legitimen Gebiete der Philosophie waren auch in seinen Augen beschränkt, doch nicht einzig auf Wissenschaftstheorie: Der Philosophie blieben Erkenntnislehre und Wertlehre. (Kraft 1973a, 23)

Neben Béla (von) Juhos, der 1948 bei Kraft habilitierte, war Kraft das einzige Mitglied des Kreises, das nicht emigrierte. 1938 wurde ihm jedoch die venia legendi entzogen, und er verlor wegen der jüdischen Abstammung seiner Frau seine Stelle als Bibliothekar. Nach dem Krieg wurde er insofern rehabilitiert, als er 1945 zunächst wieder in den Bibliotheksdienst eingestellt und 1947 auch zum wirklichen außerordentlichen Professor für Philosophie ernannt wurde. Von 1950 bis zu seiner Emeritierung 1952 nahm er schließlich sogar die Stelle eines Ordinarius am Philosophischen Institut der Universität Wien ein. (Vgl. dazu Frey in seinem Nachruf 1975 u. Stadler 1997a, 717 f.)

Dass Kraft nicht immer selbstverständlich zum Kreis gerechnet wird und sogar von Neurath in einer Ergänzung in einem Band der *Erkenntnis* ausdrücklich nur zu den Sympathisierenden gezählt wird (Kraft 1973a, 13), liegt an seinen Positionen, die von jenen Carnaps und Neuraths bei aller Gemeinsamkeit nicht nur in der Wert- und Moralphilosophie abweichen. So stand Kraft u. a. dem methodischen Phänomenalismus, dem Physikalismus und der Einheitswissenschaft kritisch gegenüber. (Rutte 1973, 7) Gerade in der Ethik kritisiert er zudem Schlicks hedonistischen Zugang.

Ich sehe Kraft mit Karl Acham als einen undogmatischen Anhänger des Logischen Empirismus, der die Selbstkritik der im Kreis vehement vertretenen Positionen einschließt. (Acham 1974, 29) Für Rutte ist Kraft im Wiener Kreis ein Philosoph der Mitte:

> Seine Philosophie steht in der Mitte und bietet einen Standort dar, von dem aus man verschiedene Tendenzen und Wege dieser wissenschaftlichen Philosophie ordnend überschauen kann. (Rutte 1973, 8)

Was im Speziellen die Ethik anbelangt, steht Kraft jedoch, wie wir sehen werden, in der Bandbreite der im Wiener Kreis vertretenen Standpunkte an einem der Pole.

---

bands, einen Normalmenschen als Erkenntnissubjekt anzunehmen, in den Weg stellt. (Radler 2006, 128) In seiner Ethik tendiert Kraft schließlich sehr wohl dazu, einen idealisierten Normalmenschen anzunehmen, um über den Weg gemeinsamer Interessen die objektive Gültigkeit von Mitteln aufzuweisen. Ebenso wenig kann ich an dieser Stelle den Bezügen zu Feyerabend, Popper und Hans Albert näher nachgehen. Siehe dazu u. a. Radler 2006 und Vollbrecht 2004. In aller Kürze sei lediglich erwähnt, dass Albert 1972 seine Aufsatzsammlung *Konstruktion und Kritik* Kraft widmete. In Alberts Aufsatz „Wissenschaft und Politik“ (Albert 1960), seinem Beitrag zu Krafts Festschrift, hatte er sich schon 1960 zur Wertphilosophie Krafts bekannt. Auf diese stützt er sich auch ausdrücklich noch im Jahre 2000 in seiner logischen Analyse von Werturteilen in *Kritischer Rationalismus* (Albert 2000, 45).

Die gemeinsame Grundrichtung des Wiener Kreises, der sich Kraft eben sehr wohl zugehörig fühlte, formulierte er in seiner philosophiehistorischen Arbeit *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus. Ein Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte:*

> Die strengen Anforderungen wissenschaftlichen Denkens sollen auch für die Philosophie gelten. Eindeutige Klarheit und logische Strenge und zureichende Begründung sind auch in ihr unerläßlich, wie in den übrigen Wissenschaften. Dogmatische Behauptungen und unkontrollierbare Spekulationen, wie sie sich auch heute noch in der Philosophie breit machen, darf es in ihr nicht geben. (Kraft 1950b [1968, 11])

Die erste Auflage dieser historischen Darstellung erschien 1950, die zweite mit einem neuen Anhang über die Weiterentwicklung des Wiener Kreises 1968. Wenn auch nicht unumstritten, war diese Darstellung lange Zeit „maßgebend und unüberholt geblieben" (Topitsch 1960b, V), und mit ihr wurde Kraft einer „der maßgeblichen Biographen der modernen neopositivistischen Schule" (Rutte 1973, 7). Mit dieser Darstellung, die bereits 1953 auf Englisch erschien, hat Kraft – sozusagen als Ironie der Geschichte des Wiener Kreises – selbst dazu beigetragen, dass der Wertphilosophie und Ethik im historischen Bild des Wiener Kreises so wenig Platz eingeräumt wird. Wertfragen nehmen in *Der Wiener Kreis* wenig Raum ein. Auf lediglich fünf Seiten werden kurz Carnaps Position im Aufsatz „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", Schlicks *Fragen der Ethik* und Krafts eigene Wertlehre abgehandelt, mit der er ab Ende der 1930er-Jahre an die Öffentlichkeit trat. Seine eigenen Versuche zur Moralbegründung (von denen zu dieser Zeit bereits mehrere Versionen vorliegen werden) erwähnt er mit keinem Wort. Auch in der zweiten Auflage von 1968 nimmt er zum Themenbereich Werte keinerlei Ergänzungen vor.[455] Über die Gründe hierfür kann lediglich gemutmaßt werden.

Ich werde mich hier vor allem mit Krafts wert- und moralphilosophischem Frühwerk befassen, im Speziellen mit der Schrift *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre,* die 1937 erschien, und dem Zeitschriften-Artikel „Über Moralbegründung", den er 1940 in *Theoria* veröffentlichte.[456] Bei den *Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre* werde ich

455 Schlicks Mörder Johann Nelböck verklagte Kraft wegen Rufschädigung, weil Kraft ihn in dieser Schrift als verfolgungswahnhaften Psychopathen bezeichnet hatte: „Professor *Schlick* wurde von einem früheren Schüler, einem verfolgungswahnhaften Psychopathen, in der Universität erschossen." (Kraft 1950b [1968, 6]) Die Sache endete schließlich mit einem Vergleich, weil sich Kraft nach Bekunden seiner Tochter von Nelböck bedroht fühlte. (Stadler 2003, 18)

456 Zuvor veröffentlichte Kraft zur Ethik lediglich im Jahre 1928 den kurzen Aufsatz „Ethik als Wissenschaft". Er sieht darin die Möglichkeit einer empirischen und einer systematischen Ethik als einer rein logischen Beziehungswissenschaft. (Kraft 1928, 38) Universitäre Lehrveranstaltungen zur Praktischen Philosophie sind bis zur Aberkennung der Lehrbefugnis keine bekannt. 1937 widmete er jedoch eine Lehrveranstaltung den Erkenntnisproblemen der Geisteswissenschaften. Kraft unterstützt die Wertfreiheit in den Sozialwissenschaften, sofern sie politische Ideologie ausschalte. Wissenschaft

zudem auf entscheidende Veränderungen zwischen erster und zweiter Auflage im Jahre 1951 eingehen. Mich interessiert insbesondere:

1. Welche Positionen vertritt Kraft in seiner frühen Wertphilosophie und Ethik?
2. Wie fügen sich diese ins vorherrschende Bild der Moral und Ethik des Wiener Kreises?

Dieses „Frühwerk" ist im Übrigen weit davon entfernt, ein Jugendwerk zu sein. Kraft lebte lange genug – nämlich 95 Jahre! –, um mit 57 Jahren ein wert- und moralphilosophisches Frühwerk zu schreiben, dem er einige spätere moralphilosophische Werke folgen ließ, auf die ich jedoch nur einen Ausblick geben werde. Es handelt sich hierbei um *Rationale Moralbegründung* (1963) und *Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral* (1968).

Kraft wendet sich in seinen wertphilosophischen und ethischen Werken vor allem folgenden Fragen zu:

1. Weisen alle Wertbegriffe gemeinsame Merkmale auf?
2. Was unterscheidet moralische Wertbegriffe von anderen Wertbegriffen? Worin besteht das spezifisch Moralische?
3. Handelt es sich bei moralischen Urteilen lediglich um persönliche Stellungnahmen?
4. Sind Sätze, die moralische Urteile ausdrücken, sinnvolle Sätze?
5. Können Sätze, die moralische Urteile ausdrücken, wahr oder falsch sein?
6. Können Sätze, die moralische Urteile ausdrücken, als allgemeingültig erwiesen werden?
7. Wenn Frage 6 zu bejahen ist, auf welcher Grundlage können sie dies?

Die Antworten, die Kraft gibt, weichen in zentralen Teilen vom vorherrschenden Bild der Ethik des Wiener Kreises ab.[457]

---

insgesamt könne jedoch nicht gänzlich wertfrei sein. In der Kunstgeschichte und anderen Geisteswissenschaften hätten Werte durchaus ihren Platz. (Kraft 1973a, 22)

457 Die Sekundärliteratur zu Kraft, sowohl zu Werk als auch zu Leben, ist noch immer spärlich. Hubert Schleichert zählte Kraft sogar zu den „Denkern ohne Wirkung". (Schleichert 1971) Dem kann jedoch so nicht zugestimmt werden. Mehr als über seine Publikationen wirkte Kraft über seine Lehre, weshalb sein Einfluss selten ausgezeichnet wurde. Zudem scheint er in die Rechtsphilosophie (vor allem auf Alfred Verdross) und in die Sozialphilosophie und -wissenschaft (insbesondere auf Albert, Topitsch und Acham) stärker gewirkt zu haben als in die Ethik. Zur Festschrift zu Krafts achtzigstem Geburtstag trugen immerhin Feyerabend, Austeda, Stegmüller, Albert und Topitsch bei. Auf Krafts Einfluss auf Poppers Erkenntnistheorie wurde bereits hingewiesen. Möglicherweise wirkte zudem folgender Umstand bei Krafts geringem Bekanntheitsgrad mit: Kraft hatte nur zwei Jahre vor seiner Emeritierung eine ordentliche Professur inne. Ihn als Bezugspunkt und einflussreichen Denker auf eigene Positionen zu nennen, hätte (dies vor allem im englischsprachigen Ausland) kein zusätzliches

10.2 Krafts moralische und ethische Auffassungen in der Wiener-Kreis-Periode

10.2.1 Moral als überindividuelle Perspektive: *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre* (1937)

Krafts Überlegungen zur Moral sind in eine allgemeine Wertphilosophie eingeordnet, mit der er auch als Erstes an die Öffentlichkeit trat. Dieser allgemeinen Wertphilosophie ist sein Buch *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre* (im Folgenden: *Wertlehre*) gewidmet. Ich werde mich in diesem Abschnitt auf die erste Auflage stützen, da diese dem historischen Wiener Kreis am nächsten steht. Wo die 2. Auflage aus dem Jahre 1951 oder weitere Werke verständlicher formulieren oder weiter erläutern, werde ich sodann diese gelegentlich heranziehen.[458]

Die erste Auflage erschien 1937 in der von Schlick und Frank herausgegebenen Reihe *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung.* Nach der Ermordung Schlicks im Jahre 1936 hielt Kraft eine Publikation in dieser Reihe übrigens für alles andere als gesichert. Am 1. Juli 1937 schreibt er diesbezüglich an Neurath:

> Sehr getröstet hat es mich, in Ihrem Sonderabdruck zu lesen, dass unter den anständigen Gebieten, die in ihre [sic!] Enzyklopädie aufgenommen sind, auch „emirical [sic!] axiology“ vorkommt. Ich hatte schon gefürchtet, Ihnen nicht mehr unter die Augen kommen zu können, weil ich eben eine empirische Wertlehre vollendet habe. Das Manuskript liegt jetzt bei Springer, ist aber noch nicht angenommen. Am liebsten hätte ich es in die Schlick'sche Sammlung gegeben, in der mir die Aufnahme auch schon versprochen war: aber sie wird anscheinend nicht fortgesetzt. (Kraft an Neurath, 1. Juli 1937, Nachlass Neurath, Inv.-Nr. 258)

Prestige gebracht. Wobei die nationale Anerkennung, die Kraft ab den 1950er-Jahren erhielt, nicht unerwähnt bleiben soll: Ab 1950 war Kraft korrespondierendes Mitglied der *Österreichischen Akademie der Wissenschaften,* ab 1954 wirkliches Mitglied. 1972 erkannte ihm diese Akademie den Wilhelm Hartel Preis zu, den höchsten Preis für das Lebenswerk eines Geisteswissenschaftlers/einer Geisteswissenschaftlerin. Aus dem staatlichen Bereich erhielt Kraft von der Stadt Wien die Ehrenmedaille und den Preis der Stadt Wien, von der Republik Österreich das Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kunst I. Klasse. (Topitsch 1976, xii f.)

458 Die zweite Auflage werde ich als eigenständige Quelle mit der Jahreszahl 1951 ausweisen, da sie in Hinblick auf die hier interessierenden Fragestellungen entscheidende Änderungen enthält, die mit einer Datierung auf 1937 zu einer falschen Interpretation von Krafts Entwicklung verleiten könnten. Der Verkauf der *Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre* wurde übrigens 1938 eingestellt (siehe Vorwort zur zweiten Auflage von 1951). Alle Schriften des Wiener Kreises waren verboten worden. Der Rest der ersten Auflage verbrannte 1945, als Wien durch die sowjetische Armee erobert wurde. (Schramm 1992, 111; auf Krafts Ethik geht Schramm in seinem Beitrag nicht ein.) Über die erste Auflage konnte Kraft also nicht wirken.

Die Wertlehre wurde doch noch als elfter und letzter Band der Reihe bei Springer angenommen. Und wie das Zitat deutlich macht, ging es darum, ob Wert- und Moralphilosophie, wie Kraft sie betrieb, als anständige Gebiete einer Philosophie (im Sinne Neuraths und Carnaps) gelten konnten.[459]

10.2.1.1 Begriffsanalyse: Moralische Wertbegriffe als spezialisierte Wertbegriffe

Als Erstes wende ich mich den Antworten Krafts auf folgende für seine Moralauffassung grundlegenden Fragen zu: Weisen alle Wertbegriffe gemeinsame Merkmale auf? Was unterscheidet moralische Wertbegriffe von anderen Wertbegriffen? Worin besteht das spezifisch Moralische?

Wertsubjektivismus: Was den ontologischen Status von Werten betrifft, distanziert sich Kraft von pragmatistischen, wertpsychologischen[460] und wertabsolutistischen Theorien, wovon hier vor allem Letztere interessieren. Diese lehnte er sowohl in der phänomenologischen Version – insbesondere jene, die Max Scheler vertrat – als auch in der Version der südwestdeutschen Schule ab, wie sie von Rickert ausgearbeitet wurde. Bei allen Unterschieden,[461] so ist Kraft zuzustimmen, ist diesen beiden Schulen gemein, Werte als Gegenstände eigener Art aufzufassen, die sich von Gegenständen der Wirklichkeit wesentlich unterscheiden und deren Sein oder Gelten von subjektiven Wertungen unabhängig ist. (Kraft 1937, 6 f.)[462] Diese Sicht der ontologischen Unabhängigkeit von subjektiven Wertungen und Wert hält Kraft für falsch.[463] Werte werden nach Kraft aus konkreten Wertungen durch Abstraktion gewonnen. Die letzte Grundlage bilden die Wertungen, nicht die Werte. (Kraft 1937, 9) Werte bleiben ontologisch immer an subjektive Wertungen rückgebunden. Da Wertungen (Werterlebnisse) immer die Wertungen von Subjekten seien,

459 Eine englische von Henk Mulder herausgegebene und von Topitsch eingeführte Übersetzung erschien erst 1981 als Band 15 in der *Vienna Circle Collection.* Eine Übersetzung der späteren Arbeit *Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral* ins Englische, die Kraft (1973a, 21) wünschte, damit dieses Werk auch in den USA Beachtung fände, wurde bis jetzt nicht vorgenommen.

460 Insbesondere die österreichische Wertphilosophie, beginnend mit Franz Brentano, war zunächst psychologisch ausgerichtet. Schon sein Schüler Alexius Meinong ging in seinem Spätwerk zu einer objektivistischen Auffassung über. Kraft nimmt in Ausführungen zur Wertpsychologie übrigens immer wieder auf Arbeiten Störrings Bezug, bei dem Schlick studiert hatte (vgl. Iven 2008a, 167, und die Ausführungen im Schlick-Kapitel der vorliegenden Untersuchung).

461 Bei Scheler und Hartmann „sind" Werte, bei Windelband und Rickert „gelten" sie.

462 Werte lösen diesen Schulen gemäß zwar Wertgefühle aus, bestehen von solchen aber unabhängig. Nach Scheler werden diese durch Fühlen und Vorziehen a priori erkannt. Der absolute Wert habe damit eine „erkenntnistheoretische Grundlage erhalten, die ihm bisher immer gefehlt hatte". (Kraft 1951, 3 f.) Bei Scheler verbindet sich ein Wertrealismus absoluter Werte mit einer apriorischen Werterkenntnis: „Das ist ein Wert-Platonismus, ein Realismus absoluter Werte, der eine apriorische Werterkenntnis behauptet und mit dem sich ein emotionaler Intuitionismus verbindet." (Kraft 1951, 5)

463 Kraft sieht dahinter vielmehr ein moralisches Motiv wirksam: „Er [Scheler] will die Unbedingtheit der sittlichen Werte sichern, er will sie über alle Relativität erheben." (Kraft 1951, 7)

sei dem Wert auch die Beziehung zu einem wertenden Subjekt wesentlich. (Kraft 1937, 10) Kraft vertritt einen Wertsubjektivismus, insofern Wertbegriffe nicht ohne den Begriff wertender Subjekte definiert werden können.[464]

Wie Carnap sieht Kraft Werte in erkenntnistheoretischer Hinsicht aus Beziehungen zwischen Gegenständen niederer Ordnung konstituiert:

> *Die Wertlehre kann darnach ihre Erkenntnisgrundlage nur in den empirischen Tatsachen der Güter [ökonomischer, ästhetischer, moralischer usw.; A. S.] und Werterlebnisse finden.* Denn nur in diesen können die variablen Glieder gefunden werden, zwischen denen die invariablen Beziehungen bestehen, welche die Werte darstellen. Die Untersuchung muß demnach als eine erfahrungswissenschaftliche geführt werden, [...]. (Kraft 1937, 16)

Zum großen Teil seien dies psychologische Untersuchungen, doch nicht nur. Vor allem die Untersuchungen der Wertpsychologie, wie sie bis dahin durchgeführt worden waren, wiesen in Krafts Augen große Mängel auf. Experimente wurden voreilig und in zu einfacher Form unternommen. Höhere geistige Erscheinungen wie das Werten seien komplexe Phänomene, deren wesentliche Faktoren geklärt sein müssten, bevor sie mit Experimenten nachgeprüft werden könnten. (Kraft 1937, 17 ff.)[465]

> Dem Experiment muß deshalb bei komplizierteren Erscheinungen ein analysierendes Studium vorangehen. (Kraft 1937, 19)[466]

Dies gelte auch für moralische Wertbegriffe; neben solchen des Nutzens mit den Unterarten der ökonomischen und ästhetischen. (Kraft 1951, 13)[467] Deshalb brauche es neben psychologischen Untersuchungen eine Begriffsanalyse.

Bevor ich zu dieser Analyse übergehe, sei noch ausdrücklich erwähnt, dass Wertbegriffe für Kraft keine sprachlichen Ausdrücke sind, sondern Wertbegriffe sprachlich durch Wertprädikate ausgedrückt werden. (Kraft 1951, 11) Kraft unterscheidet zudem in üblicher Weise Werte von Wertträgern:

> Was wertvoll ist, hat Wert, ist aber kein Wert, sondern ein Wertträger, ein Gut. (Kraft 1951, 10)

---

464 Hier folgt Kraft dem frühen Meinong vor 1912.

465 Auch hier geht Kraft mehrmals auf Störring ein, dessen Experimente nur deshalb Gefühlszustände als Grundlage der Wertungen gezeigt hätten, weil dies den Probandinnen und Probanden schon in der Instruktion nahegelegt worden sei. (Kraft 1937, 21)

466 Kraft setzt deshalb in seiner psychologischen Untersuchung nicht auf Experimente, sondern auf die Untersuchung von Wertungen im individuellen Bewusstsein. (Kraft 1937, 21 f.)

467 Der Ausdruck „Wert“ stammt ursprünglich aus der Nationalökonomie und wurde in den 1840er-Jahren vom Philosophen und Pionier der medizinischen Psychologie Rudolf Hermann Lotze (1817–1871) in die Philosophie eingeführt. Lotze gilt deshalb als „Ahnherr“ der Axiologie.

Logische Analyse von Wertbegriffen: Sich u.a. von Ansichten Carnaps distanzierend,[468] habe eine begriffliche Analyse nicht bei undefinierbaren Wertbegriffen haltzumachen. Hier gelte es, weiter logisch-semantisch zu analysieren. Eine solche Analyse werde zeigen, dass Wertbegriffe sich in weitere Elemente aufschließen ließen, aus denen sich der Sinngehalt konstituiert, nämlich in zwei Komponenten im Sinngehalt von Wertprädikaten: *Wertcharakter* und *Sachgehalt.* Da der Sachgehalt für die Unterscheidung spezialisierter Wertbegriffe entscheidend sein wird, beginne ich in meiner Rekonstruktion mit dem Gemeinsamen, dem Wertcharakter.

Der Wertcharakter: Der Wertcharakter ist jener Teil des Sinngehalts von Wertbegriffen, der bei allen Wertbegriffen gleich, invariant, ist. Dies ist Krafts Antwort auf die Frage, ob alle Wertbegriffe gemeinsame Merkmale aufwiesen. Er bejaht dies mit Verweis auf den Wertcharakter. Worin besteht nun dieser Wertcharakter? Dieser besteht nach Kraft darin, dass etwas vor anderen hervorgehoben, ausgezeichnet wird, bei positiven Werten lobend, bei negativen tadelnd. Beim Wertcharakter handle es sich um eine Auszeichnung. (Kraft 1937, 39) Bei überindividuellen Werten wird mit dem Wertcharakter gefordert, sich dem Objekt gegenüber, das bewertet wird, entsprechend zu verhalten. Ich werde darauf weiter unten zurückkommen.

Nach Kraft gibt es nun allgemeine, reine Wertbegriffe, die nur die positive oder negative Auszeichnung enthalten. Zu diesen zählen „gut", „schlecht", „wertvoll", „übel" usw. Insofern gilt:

> Der Begriff „Wert" überhaupt enthält daher nichts anderes als den Wertcharakter allein [...]. (Kraft 1937, 26)

Die zweite Komponente wird im vollständigen Zitat angeführt:

> Der Begriff „Wert" überhaupt enthält daher nichts anderes als den Wertcharakter allein ohne allen Sachgehalt. (Kraft 1937, 26)

Der Sachgehalt: Für die größte Gruppe der Wertbegriffe stimme es jedoch nicht, dass sie nur den Wertcharakter aufwiesen. Sie enthielten vielmehr zusätzliche Bestimmungen über die Beschaffenheit des Gegenstandes, der die betreffende Auszeichnung bestimmt. Sie umfassten neben der Sinnkomponente des Wertcharakters auch die Komponente des Sachgehalts. Darin unterscheiden sich die spezialisierten Wertbegriffe voneinander:[469]

468 In der zweiten Auflage steht dies mit Verweis auf Carnaps *Logische Syntax der Sprache,* 193, und Deweys *Experience and Nature,* 396. (Kraft 1951, 13)

469 Bei manchen Wertbegriffen ist der deskriptive Gehalt verblasst, wie im Falle von „herrlich" oder „gemein". (Kraft 1937, 54)

> Im sachlichen Gehalt hingegen liegt das Unterscheidende der spezialisierten Wertbegriffe und damit das Variable. (Kraft 1937, 26)

So seien beispielsweise „harmonisch", „unförmig" auf das Ästhetische spezialisierte Wertbegriffe, „förderlich", „hinderlich" solche auf die Sphäre des Nützlichen, „ehrenhaft", „ehrlos" solche auf das Moralische spezialisierte. Wesentlich für die Moral und für die Ethik ist, dass für Kraft die moralischen Wertbegriffe – und zwar alle, einschließlich jener, die auf „gut", „wertvoll" etc. verkürzt mit den allgemeinen verwechselt werden könnten – spezialisierte Wertbegriffe sind, nämlich solche, die neben dem Wertcharakter einen Sachgehalt, eine deskriptive Komponente, aufweisen. (Wobei es sich bei der deskriptiven Komponente nicht notwendigerweise um eine empirische handeln muss; sie könnte bei religiösen Wertbegriffen auch „dem Willen Gottes entsprechend" lauten.) Es mag also reine Wertbegriffe geben, doch reine moralische Wertbegriffe gibt es nach Kraft nicht. Diese sind immer schon auf ein bestimmtes Gebiet spezialisierte.[470]

Ähnlich hatte schon Schlick für „moralisch gut" einen materialen und einen formalen Aspekt unterschieden. Den materialen Aspekt, die sachliche Komponente, verstand er als deskriptiv, und in seiner Analyse lautete sie „lustvoll". Über den formalen Aspekt, der durchaus die Funktion von Krafts Wertcharakter einnimmt, äußerte sich Schlick kaum, doch eine entsprechende Unterscheidung wurde bereits von ihm getroffen.

An dieser Stelle sei zur weiteren Verdeutlichung ein kleiner zeitlicher Vorgriff erlaubt: In *Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral,* der letzten größeren moralphilosophischen Arbeit Krafts aus dem Jahre 1968, bemerkt er deshalb zu Moores bekannter Position:

> Nur der Wertcharakter, die Auszeichnung ist eine spezifische Qualität. Insofern hat *G. E. Moore* recht, wenn er erklärt, daß *gut* nicht analysierbar sei, sondern eine undefinierbare Qualität wie die einer Farbe. Das trifft zu, wenn *gut* in einem ganz allgemeinen Sinn verstanden wird, als wertvoll überhaupt. Als *sittlich gut* ist es hingegen nicht mehr eine einheitliche Qualität, sondern das Spezifische des sittlich guten [sic!] liegt in einem hinzutretenden sachlichen Gehalt, […]. (Kraft 1968, 103)

Dieses Spezifische der moralischen Wertart lässt sich angeben, indem man darlegt, worin die Eigenart des Moralischen (bei Kraft „Sittlichen") besteht. (Kraft 1951, 13) Darüber sagt Kraft in der *Wertlehre* 1937 jedoch nicht mehr, als dass diese spezifische Eigenart des Moralischen in einer bestimmten Gesinnung bestehe. (Kraft 1937, 25)[471] In den

470 Vgl. dazu die Diskussion reiner Optative bei Carnap.

471 Dort geht Kraft auch auf Unterschiede im sachlichen Gehalt von Sittlichkeit, Artigkeit und Höflichkeit ein. (Kraft 1937, 25)

weiteren Bestimmungen wären die verschiedenen Bestimmungen uneins.[472] Kraft geht es 1937 noch nicht so sehr um konkrete Inhalte der Moral.

Bevor ich zu einem formalen Charakteristikum (auch) moralischer Wertbegriffe übergehe, sei hier kurz noch auf die Frage einer inneren Rangordnung der Werte bzw. Wertbegriffe in Krafts Analyse geantwortet. In der zweiten Auflage der *Wertlehre* von 1951 bringt Kraft die spezialisierten Wertbegriffe in ein System. Er gliedert sie in: emotionale Wertbegriffe[473] („entzückend", „langweilig" etc.), Maß-Wertbegriffe („vollkommen" etc.) und Eigenschafts-Wertbegriffe. Letztere fallen in verschiedene Wertsphären, wie z.B. des Rechtlichen, Vitalen, Ästhetischen, Religiösen oder für diese Untersuchung von vorrangiger Bedeutung: des Sittlichen. Als Eigenschafts-Wertbegriffe beziehen sie sich auf Eigenschaften des bewerteten Objektes. Eine Rangordnung könne aber nur aufgestellt werden, indem eine weitere Bewertung vorgenommen werde.[474] Eine innere Rangordnung der Werte lehnt Kraft ab. Da die Auszeichnungskomponente allen Werten gemeinsam sei, tauge diese nicht zur Hierarchisierung, ebenso wenig könne dies durch die neutrale Sachgehaltskomponente geleistet werden.[475]

10.2.1.2 Moralische Werturteile, Werthaltungen und Stellungnahmen

Man könnte nun meinen, moralische Urteile, in denen ein Objekt durch einen moralischen Wertbegriff ausgezeichnet wird, drückten eine individuelle Stellungnahme aus. Mit „Stellungnahme" meint Kraft ein empirisches, psychisches Geschehen, nämlich die Bereitschaft eines Individuums, sich im Gefühls- und Strebensbereich einem bewerteten Gegenstand gegenüber entsprechend zu verhalten. Es kann eine freundliche oder feindliche, eine anstrebende oder ablehnende, eine billigende oder missbilligende Stellungnahme sein. (Kraft 1950b [1968, 170])

Die Auszeichnung durch einen moralischen Wertbegriff ist für Kraft jedoch keine individuelle Stellungnahme. Ein Werturteil schließt nicht ein, dass die/der Urteilende bereit ist, sich dem Urteilsobjekt gegenüber entsprechend zu verhalten. Durch Wertbegriffe – und dies trifft nicht nur auf moralische, sondern alle zu – würden nicht Stellungnahmen ausgedrückt, sondern es würden bestimmte Stellungnahmen gefordert:

---

472 In *Der Wiener Kreis* führt Kraft hierzu an: Übereinstimmung des Willens mit einem Sittengesetz, ein auf das Glück aller gerichteter Wille, mitfühlende Gesinnung. (Kraft 1950b [1968, 170])

473 Sie geben die Art und Weise der gefühlsmäßigen Betroffenheit an und bezeichnen nur eine subjektive Verfasstheit.

474 Mit der Frage einer Systematisierung und Rangordnung der Werte haben sich auch Rickert und Scheler eingehend beschäftigt, mit denen sich Kraft auch in dieser Frage auseinandersetzt.

475 Allenfalls ließe sich eine Rangordnung zwischen gleichartigen Werten angeben, nämlich nach einer inneren Abstufung ihrer Intensität: „[…]: etwas kann schöner sein als etwas anderes oder nützlicher." (Kraft 1951, 22)

> Die Qualifikation der Auszeichnung ist ein *Signal,* sowohl für den Sprechenden wie für den Hörenden, das eine bestimmte Stellungnahme zu einem Gegenstand angibt. […] Meist geben Signale […] *Befehle* oder Aufforderungen, z.B. ein Haltesignal oder militärische Signale. Der Charakter der Auszeichnung signalisiert eine bestimmte Stellungnahme, aber nicht als tatsächlich eingetretene, sondern als einzunehmende. (Kraft 1937, 163)

Die Auszeichnung durch einen bestimmten Wertbegriff sei nicht selbst eine Stellungnahme, sondern fordert alle, für die das Urteil Gültigkeit beansprucht, zu einer ebenso bestimmten Stellungnahme auf:

> Einem Gegenstand Wertcharakter zuschreiben, heißt somit: eine Direktive für das Verhalten zu ihm signalisieren. (Kraft 1937, 164)

Werturteile verfügen insofern über eine präskriptive Komponente und sind von Stellungnahmen zu unterscheiden. Stellungnahmen können von Individuum zu Individuum sehr unterschiedlich ausfallen, sie sind auf je individuelle Verfasstheiten bezogen. Eine Stellungnahme, d.h. als eine Reaktion aus Gefühl und Streben, in der es um Zu- oder Abwendung geht, ist ein rein individuell-subjektives Phänomen wie im Falle einer durch Lust bestimmten Stellungnahme:

> Ist ein Gegenstand infolge seiner Lustbetonung ausgezeichnet, so ist er es dadurch eben nur für den, der die Lusterfahrung mit ihm gemacht hat. (Kraft 1951, 183)

Stellungnahmen sind also rein individuell und betreffen das Verhältnis eines individuellen Subjektes zu einem Gegenstand.

Ebenso individuell wie Stellungnahmen im Gefühls- und Strebensbereich sind Werthaltungen, die Kraft neben den Werturteilen zu den Wertungen zählt. Von Stellungnahmen, die für sich genommen noch gar nicht in das Gebiet des Wertens fielen, unterscheiden sich Werthaltungen nach Kraft dahingehend, dass bei Werthaltungen auch ein Bewusstsein darüber vorhanden sei, ein Gegenstand verursache eine bestimmte Stellungnahme:

> Ein Gefühls- und Interesseverhältnis zu Gegenständen, das sich aus dem Bewußtsein ihrer Auszeichnung ergibt und sich im Verhalten äußert, möchte ich (mit einem Ausdruck von *Meinong*) „Werthaltung“ nennen, zum Unterschied von der ausdrücklichen Wertung mit Wertbegriffen, dem Werturteil. (Kraft 1937, 57)[476]

---

476 Kraft bringt auch noch den Ausdruck „Wertschätzung“ ins Spiel, wie er sich u.a. bei Störring findet. Die genauen Abgrenzungen und Bezüge zu Meinong oder Störring bleiben jedoch unklar, worauf ich im Rahmen dieser Untersuchung nicht näher eingehen kann. Kraft erwähnt Meinong des

Kraft betont wiederholt, eine Auszeichnung, wie sie durch Wertbegriffe erfolgt, meine keine rein individuelle Auszeichnung:

> So treten zwei ganz verschiedene Arten von Wertung auseinander: die praktische Werthaltung und die Wertzuschreibung durch Wertbegriffe, die Wertaussage. Eine Prädikation durch Wertbegriffe setzt eine unpersönliche, objektive Auszeichnung. Die unbegriffliche Werthaltung setzt eine bloß subjektive Auszeichnung voraus. Sie besteht darin, daß jemand weiß, daß ein Gegenstand für ihn eine besondere Bedeutung hat, das ist seine Stellungnahme bestimmt, wie z.B. ein Erbstück, das jemand werthält. (Kraft 1937, 57)

Überindividuelle Werturteile drückten weder eine volitionale noch eine emotionale Stellungnahme aus.[477] Sie seien im Unterschied zu Stellungnahmen und Werthaltungen (von ihrem Sinngehalt und Anspruch her) anonym, unpersönlich und allgemein. In ihnen fordert eine unpersönliche Instanz, die ihre Forderung an eine Allgemeinheit (die beschränkt sein kann) richtet.[478] Mit Werturteilen befinden wir uns nach Kraft immer im Bereich des Überindividuellen.[479]

Ob eine Auszeichnung, mit der ein bestimmtes Subjekt nur von sich eine bestimmte Stellungnahme fordert oder eine solche von anderen nur aufgrund einer eigenen Stellungnahme, sprachlich durch Wertbegriffe adäquat ausgedrückt werden könne, geht aus Krafts Formulierungen nicht klar hervor. Seine Formulierungen schwanken deshalb hinsichtlich der Frage, ob es sich beim sprachlichen Ausdruck individuell-subjektiver Auszeichnungen um Werturteile handelt oder nicht, d.h. ob die Werturteilskategorie „individuelles Werturteil" in seiner Theorie Platz findet oder nicht.

Unabhängig von dieser allgemeinen wertphilosophischen Frage nach dem angemessenen Begriffsumfang von „Werturteil" steht für Kraft fest, dass im Unterschied zu indivi-

---

Öfteren, ohne dessen Theorie jedoch jemals genauer zu untersuchen. Zum Wertbegriff beim frühen Meinong siehe beispielsweise Schuhmann 1996, zur Wertpräsentation bei Meinong auch Baumgartner 1996.

477 Deshalb hält Kraft Schlick entgegen, Güte und Mitleid seien noch nicht Sittlichkeit. (Kraft 1940, 201)

478 In der *Wertlehre* sind Werturteil und Normurteil für Kraft noch eng verbunden. „Wenn man das, was ein Werturteil meint, umschreibend auseinanderlegt, so kann es nur in der Weise geschehen, daß man es durch eine Forderung, ein Sollen wiedergibt." (Kraft 1951, 199) Die Forderung ist Teil des Werturteils. Später ist Kraft der Ansicht, die Forderung müsse zum Werturteil extra hinzutreten. Darauf werde ich hier nicht weiter eingehen. Was in dieser Frage das Verhältnis zum südwestdeutschen Neukantianismus angeht, so ist darauf hinzuweisen, dass für Windelband und Rickert nicht mit allen Werten ein Sollen verbunden ist.

479 Albert analysiert in Anlehnung an Kraft das Werturteil „Die Verteilung des Sozialprodukts im Lande L und im Zeitraum Z ist ungerecht" als ungefähr gleichbedeutend mit „Die betreffende Verteilung ist so beschaffen, daß sie einem bestimmten Prinzip nicht entspricht, das anzuerkennen ist, so daß es angebracht ist, dagegen Stellung zu nehmen". (Albert 2000, 45)

duellen Stellungnahmen und Werthaltungen in moralischen Urteilen durch den Hinweis auf eine Sachkomponente Objekte unpersönlich und allgemeinverbindlich ausgezeichnet werden. Das heißt, in moralischen Urteilen wird von einer überindividuellen Instanz von allen – mit Verweis auf eine bestimmte Sachkomponente – eine bestimmte Stellungnahme diesen Objekten gegenüber gefordert:

> *Ein Werturteil ist […]: die Anweisung einer Stellungnahme zu einem Gegenstand, allgemein und anonym,* nicht von einer bestimmten Person für bestimmte Personen. (Kraft 1937, 164)

In einem Wertbegriff kommt nach Kraft nicht ein Sachgehalt zu einer Stellungnahme, sondern ein Sachgehalt zu einer überindividuellen Auszeichnung, die von allen eine bestimmte Stellungnahme, d.h. eine Bereitschaft im Gefühls- und Strebensbereich, fordert. Wenn ein moralisches Urteil die Forderung einer bestimmten Stellungnahme an alle eines Kreises ist, dann kann jemand dieses Kreises dem Urteil zustimmen, ohne damit auszudrücken, auch selbst bereit zu sein, die geforderte Stellungnahme zu vollziehen. Die Urteilende akzeptiert mit dem Urteil ja lediglich, dass eine bestimmte Stellungnahme von ihr gefordert wird. Sie kann das Urteil teilen, ohne in der Stellungnahme (bereits) mit von der Partie zu sein. Dieses Verständnis wird in der *Wertlehre* vermittelt. Eine Stelle in *Der Wiener Kreis,* dies soll hier nicht unerwähnt bleiben, hält jedoch eine andere Interpretationsmöglichkeit offen:

> Ein Werturteil bringt aber nicht bloß die persönliche Stellungnahme des Urteilenden zum Ausdruck, sondern schließt auch die Aufforderung zu einer ebensolchen Stellungnahme an den Verstehenden ein. Denn ein Werturteil will nicht bloß ein subjektives Bekenntnis sein, sondern es erhebt den Anspruch auf allgemeine Geltung. (Kraft 1950b [1968, 171])

Diesem Verständnis zufolge geht ein Werturteil über eine Stellungnahme der/des Urteilenden zwar hinaus, schließt eine solche jedoch wie auch im Falle einer Werthaltung mit ein.

Krafts Terminologie ist in diesem Untersuchungsbereich nicht sehr präzise. Neben den nicht gänzlich geklärten Verhältnissen von Stellungnahmen, Wertungen, Werthaltungen, Wertschätzungen und Werturteilen zueinander weist Kraft bei Werturteilen zu wenige Variablen aus, in Hinblick auf welche sich Unterkategorien bilden ließen, nicht zuletzt hinsichtlich der Frage individueller Werturteile, die sich von Werthaltungen insofern unterscheiden, als sie keine Stellungnahme umfassen, diese jedoch von bestimmten Individuen fordern. Schwankende Formulierungen in Krafts Werk (und damit mögliche unterschiedliche belegbare Interpretationsvarianten) lassen darauf schließen, dass Kraft sich über seine eigene Position in diesen Fragen im Unklaren war bzw. hierbei schwankte.

10.2.1.3 Wertpsychologie: Quellen der (individuell-subjektiven) Auszeichnung

Krafts Annäherung an den Wertbereich erfolgte sicherlich wie bei Brentano und Meinong über die Psychologie bzw. das Verständnis psychischer Vorgänge. Dies zeigt sich insbesondere in seinen psychologischen Ausführungen zur Auszeichnungskomponente. Wobei diese psychologischen Untersuchungen für ihn nicht für sich stehen, sondern einem erkenntnistheoretischen Zweck dienen, nämlich der Klarstellung des Singehaltes der Wertbegriffe.

Die Auszeichnungskomponente ist für Kraft logisch gesehen ein Letztes, nicht weiter Zerlegbares. (Kraft 1951, 28) Aufschlussreich können nach Kraft jedoch psychologisch-empirische Analysen für das Verständnis der Auszeichnung sein. Dies unternimmt Kraft in einem wertpsychologischen Teil seiner Untersuchung mit dem Titel „Die Quellen der Auszeichnung".[480] Wenn Kraft schreibt, die Auszeichnungen könnten aus mehreren Quellen kommen, so behandelt er bei näherer Betrachtung fast ausschließlich die Quellen individueller Auszeichnungen in Werthaltungen und kaum die Quellen überindividueller Auszeichnung.

Überdies ist „Quelle" bei Kraft in diesem Zusammenhang ein sehr vager Begriff. Als Quelle gilt, worauf eine individuelle Auszeichnung „zurückgeführt werden kann", worauf sie „beruht" oder wodurch eine Auszeichnung „herbeigeführt" wird. Ob es hier nur um Zusammenhänge des (kausalen) Erklärens geht oder bei manchen Quellen auch um Rechtfertigungsbeziehungen, bleibt ungeklärt. Soll lediglich die psychische Entstehung von Werthaltungen erklärt werden oder geht es auch um psychische Phänomene, auf die verwiesen werden kann, wenn es um die Rechtfertigung der Forderung geht, die überindividuelle Auszeichnungen in Werturteilen umfassen?[481] Die Grundfrage nach den Quellen lautet jedoch: Woher kommt es, dass jemand lobt oder tadelt, etwas die Stellungnahme von Menschen bestimmt? Da Krafts Ablehnung des Hedonismus und seine Moralbegründung mit seinen „Quellen" eng zusammenhängt, soll hier Krafts psychologischer Beitrag trotz der Unklarheiten knapp umrissen werden. Die von Kraft genannten Quellen der Auszeichnung sind: Gefühle, Affekte, Bedürfnisse und Begehren, Gewohnheiten, übernommene oder abgeleitete Auszeichnungen.

Auch wenn mit einer bloßen Lust-Unlust-Betonung noch keine Wertung vorliegt, so sieht Kraft die Gefühle von Lust und Unlust dennoch als eine besonders wichtige Quelle der Auszeichnung, da sie unmittelbar eine Stellungnahme bestimmen:

> Sie [Lust und Unlust; A.S.] haben vor den anderen [Quellen; A.S.] das voraus, daß sie unmittelbar das Verhalten bestimmen, indem sie sofort eine bestimmte Stellungnahme zu dem,

480 Kraft stützt sich in seinen psychologischen Ausführungen wiederholt auf Untersuchungen von Charlotte und Karl Bühler.

481 Der dänische Rechtstheoretiker Alf Ross sieht in Krafts „Quelle" deskriptive und explikative Gesichtspunkte vermischt. (Ross 1955, 119)

> was sie veranlaßt, hervorrufen. Lust und Unlust sind dadurch *von Natur aus* (objektiv) ausgezeichnet; sie sind schon an und für sich etwas ganz Besonderes. (Kraft 1951, 57)

Von den Gefühlen Lust und Unlust trennt Kraft die *Affekte* wie Angst, Zorn, Neid, Stolz, Hoffnung usw. als Quelle der Auszeichnung. Wenn auch nicht ausschließlich, so beruhe die Auszeichnung von „Wertgebieten" wie dem Theater, dem Kino, der Literatur und Musik auf der Veranlassung von Affekten. (Kraft 1937, 78) Da Kraft die Ansicht, alle Auszeichnung könne auf Lust und Unlust reduziert werden, für falsch hält, betont er, Gefühlswirkungen würden nicht nur um der Lust willen gesucht, sondern um der Erregung selbst willen. (Kraft 1937, 81)

Für eine Auszeichnung könne desgleichen eine *Trieb- bzw. Bedürfnisbefriedigung* der Grund sein. Was solche befriedigt, werde ausgezeichnet. Auf dieser Quelle beruhten viele und wichtige Bewertungen: Eine positive Bewertung ergebe sich für alles, was dem Lebenswillen entgegensteht oder was die allgemeinen organischen Bedürfnisse stillt, beispielsweise das Nahrungsbedürfnis. Es gebe zudem ein Bedürfnis nach Neuem, nach einer Erweiterung der Kenntnisse davon, wie es in der Welt zugeht. (Kraft 1937, 110)

Ebenso wie die Befriedigung von Trieben und Bedürfnissen sei die Befriedigung von *Begehren* eine Quelle der Auszeichnung. Bei Begehren werden im Unterschied zu Trieben und Bedürfnissen Ziele bewusst verfolgt. Das Begehren zeichne diese Ziele jedoch nicht aus, sondern diese seien im Begehren bereits ausgezeichnet. Das Begehren zeichne vielmehr die Mittel zur Herbeiführung des Verlangten oder zur Verhinderung dessen aus:

> Was als Bedingung für die Erfüllung oder Nichterfüllung eines Verlanges bekannt, bewußt ist, wird dadurch ausgezeichnet. (Kraft 1937, 123)

Überdies wirke *Gewohnheit* auszeichnend, jedoch nur, sobald sie gestört werde. (Kraft 1937, 127) Besonders für soziale Auszeichnungen, zu denen die moralischen gehören, seien sodann die *übernommenen und die abgeleiteten Auszeichnungen* von Interesse. Fremde Wertungen würden nicht nur von Kindern durch Suggestion oder Nachahmung übernommen, sondern gleichfalls von Erwachsenen. Eine sachliche Ableitung erfolge wiederum durch eine Beziehung zu einem wertvollen Gegenstand (z.B. die Haarlocke einer Persönlichkeit). Indes nicht zuletzt für die Moral besonders wichtig sei die logisch abgeleitete Auszeichnung, bei der sich die Auszeichnung eines allgemeinen Prinzips auf alle logischen Folgerungssätze überträgt. (Kraft 1937, 137) So weit die Ausführungen zum Zustandekommen von individuell-subjektiven Auszeichnungen. (Kraft 1937, 152) Kraft hat jedoch einen umfassenderen Anspruch:

> Auf die dargelegten Quellen der Auszeichnung müssen sich alle Auszeichnungen überhaupt zurückführen lassen, aus ihnen müssen sich alle Werte ergeben, nicht nur die „niederen" Werte der vitalen Sphäre, sondern auch die „höchsten" Kulturwerte, nicht nur die subjektiven,

> sondern auch die überpersönlichen. Wäre das unmöglich, so müßte sich entweder eine neue Art der Auszeichnung aufweisen lassen, oder es würde sich damit diese ganze Art der Wertkonstituierung als unzulänglich oder verfehlt erweisen. (Kraft 1937, 142)

Kraft glaubt und will zumindest für die überindividuellen Werte der Wahrheit und des moralisch Guten zeigen, dass diese ausschließlich auf die angeführten Quellen zurückzuführen sind, wobei hierbei nicht ausschließlich mit den Gefühlen Lust-Unlust das Auslangen zu finden sei.[482]

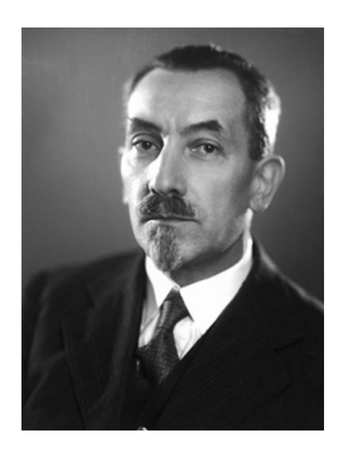


Abb. 8: Viktor Kraft 1936

10.2.1.4 Ablehnung des psychologischen Hedonismus

Eine individuell-subjektive Auszeichnung bzw. eine Stellungnahme (die Bereitschaft, sich im Gefühls- und Strebensbereich einem Gegenstand gegenüber in einem bestimmten Sinne zu verhalten) kann nach Kraft also keineswegs nur auf Lust oder Unlust beruhen. Dies bedeutet eine klare Absage an den psychologischen Hedonismus.[483] Nach Kraft können noch andere psychische Phänomene eine Stellungnahme – und somit, so vermeint Kraft, auch Auszeichnungen – bestimmen:

> Die anderen Quellen der Auszeichnung kommen vor allem dort zur Geltung, wo die Lust-Unlust-Betonung zu schwach ist und zu nebensächlich, als daß sich um ihretwillen die Stellungnahme zu dem Gegenstand ergeben könnte. (Kraft 1937, 110)

Für den Hedonismus sei Lust-Unlust als einzige Quelle auch kein empirisches Ergebnis, sondern ein apriorischer Grundsatz (Kraft 1937, 65), der aufgegeben werden sollte:

> Man muß sich von der Ausschließlichkeit der Lust-Unlust als Quelle des Wertcharakters emanzipieren. (Kraft 1937, 110)

Damit will Kraft Lust und Unlust als „Quelle“ des Wertcharakters nicht abwerten, doch diese sind für ihn eben nicht die einzigen Quellen der Auszeichnung. (Kraft 1937, 60)

Ob nicht dennoch im Bereich des Moralischen einzig Lust-Unlust die Wertbasis bilde, hänge von einem genaueren Verständnis des Moralischen ab. Da hierüber keine Einigkeit

---

482 Ross lobte in seiner Rezension Krafts Wertpsychologie, kritisierte jedoch dessen Wertlehre. (Ross 1955)

483 Kraft stützt sich in seiner Hedonismus-Kritik auch auf Gomperz' *Kritik des Hedonismus* (1898), in der ebenfalls mehrere Motivationsquellen anführt werden. Neben Reflexen, Instinkten, Nachahmung und Gewohnheit nennt Gomperz Trieb und Suggestion.

herrsche, müsse, um zu wissen, auf welche Quelle die Auszeichnung als moralisch gut zurückgeführt werden kann, jede Definition gesondert untersucht werden. (Kraft 1937, 145) Kraft unternimmt dies für den Altruismus, den er als wesentliches Element der meisten Moralauffassungen sieht und als deren aufklärungsbedürftigstes hält,[484] wenn es um die Quellen einer Auszeichnung geht. Kraft meint zeigen zu können, bei einer Definition des moralisch Guten, die den Altruismus mit umfasst, käme die Lust-Unlust-Betonung nicht als einzige Basis der Auszeichnung infrage. Was Kraft hier behandelt, ist jedoch lediglich die individuell-subjektive Basis für die Übernahme der überindividuell moralischen Perspektive, nicht jedoch deren Gültigkeit, d.h. die Begründung des Anspruchs auf allgemeine Übernahme. Sie sind nicht nur individuell „vom persönlichen Standpunkt eines einzelnen aus ausgezeichnet", sondern überpersönlich „von einem überindividuellen, einem gemeinsamen Standpunkt aus" (Kraft 1937, 152 f.).

Die (Bedeutungs-)Konstituierung überindividueller Werte mit ihrem normativen Element in der Auszeichnungskomponente aus individuellen Werthaltungen heraus konnte Kraft letztlich nicht zeigen. Zwischen seinem Wertsubjektivismus und seiner Auffassung überindividueller Werte wie den moralischen klafft eine Lücke. Eben diese wird ihn auch in seinen Versuchen der Moralbegründung immer wieder einholen. Bevor ich mich mit dieser auseinandersetze, sei noch einmal näher auf Krafts metaethische Positionen eingegangen.

10.2.1.5 Krafts metaethische Positionen

Was den ontologischen Status von Werten betrifft, vertritt Kraft, wie schon weiter oben kurz angeführt, einen Wertsubjektivismus, in dem einzelne Individuen ein Gemeinsames bilden:

> *Was wertvoll ist, ist es also in Bezug auf ein Subjekt. Wertvoll ohne jemanden, für den es wertvoll ist,* d.h. also für den es praktische Bedeutung hat, *wertvoll „an sich" hat keinen Sinn.* Die Werte selbst sind nur die Abstraktionen aus dem Gewerteten. (Kraft 1950a, 95)

Die Ansicht, Werte würden unabhängig von einem Bewusstsein bestehen, hält er für Metaphysik:

> Daß die Werte aber überhaupt absolute Qualitäten sind, die unabhängig vom Bewußtsein bestehen, ist reine Metaphysik und unverständlich noch dazu. (Kraft 1950a, 93)

Absolute Werte als selbstständige Wesenheiten seien nichts anderes als „unzulässige Verselbständigungen von Begriffen". (Kraft 1950a, 95)

Kraft erteilt zudem einem emotionalen Intuitionismus eine Absage:

484 In dieser Einschätzung muss man Kraft nicht folgen.

> Das Gefühl ist das Allersubjektivste, und daß darin absolute Wertqualitäten sich zeigen sollen, widerspricht seinem ganzen Wesen. (Kraft 1950a, 93)

Sowie:

> In einer solchen Intuition dessen, was richtig ist, was gilt, spricht meist nichts anderes als das, was durch Tradition und Erziehung selbstverständlich geworden ist. (Kraft 1950a, 130)

Werturteile drücken nach Kraft auch keine spezifischen Wertgefühle aus:

> Und aus der Analyse des Wertcharakters ist wohl deutlich hervorgegangen, daß sich die Werte nicht einfach auf spezifische Wertgefühle basieren lassen. Es gibt gar keine spezifischen Wertgefühle als eine Sonderklasse von Gefühlen, in denen Werte intuitiv erfaßt werden. (Kraft 1951, 72)

Solche Positionen sind für Kraft völlig haltlos:

> Die Erkenntnis absoluter Werte auf dem Weg emotionaler Intuition ist somit eine haltlose Prätension. (Kraft 1950a, 95)

Ebenso lehnt Kraft naturalistische Positionen ab. Er distanziert sich ganz klar von allen metaethischen Positionen, die alleine aus (natürlichen) Tatsachen moralische Werte oder Normen ableiten zu können glauben:

> denn aus Tatsachen lassen sich keine Werte und keine Normen ableiten (Kraft 1950a, 87).

Krafts eigene Position ist zudem eine klare Absage an einen individualistischen reinen Expressivismus, der zwar durch Ayer besonders verbreitet und populär wurde, von Carnap (teilweise) geteilt, aber schon vorher von Philosophen wie Hägerström (Ausdruck für bestimmte Wertschätzungserlebnisse) etc. vertreten wurde.[485] Für den individualistischen reinen Expressivismus sind moralische Urteile bloß der Ausdruck von Stellungnahmen. Nach Kraft sind jedoch Werturteile weder bloß der Ausdruck von Stellungnahmen noch Berichte über Stellungnahmen. (Kraft 1937, 34)

485 Ohne Schlick hier 1937 oder 1951 zu nennen. Bei Schlick ist zudem nicht klar, ob es sich um einen psychologischen Hedonismus oder Eudämonismus handelt. 1953 wird Kraft in „Kritik des Eudaimonismus“ klarstellen, er sehe es als natürliches Ziel von Lebewesen, nach Wohlergehen zu streben. Dieses Wohlergehen als der Zustand, in dem alle Ziele (Lustziele und andere) erfüllt sind, sei mit der antiken Vorstellung von eudaimonia gleichzusetzen, nicht aber die Lusterfüllung oder das Glück, die beide einen Zustand „gesteigerter Euphorie“ darstellten. Mit einem individuellen Eudämonismus ließe sich aber noch kein sozialer Eudämonismus begründen.

Ginge es nur um gefühls- (oder auch strebens-)mäßige Ab- oder Zuwendung, würde sehr wohl ein bloßer Affektlaut genügen, wie reine Emotivistinnen und Emotivisten es auch für moralische Wertbegriffe angemessen sahen. Aber genau dies treffe bei Werturteilen nicht zu, wie Kraft am Beispiel des Wertbegriffs „schön" explizit hervorhebt:

> Und dieses sinnvolle Wort ist kein beliebiges, zufällig im Affekt hervorgestoßenes, sondern steht in einem inneren, sachlichen Zusammenhang mit der Gefühlserregung und ihrem Anlaß. (Kraft 1937, 34 f.)

Es kommt neben der präskriptiven Komponente (und gegebenenfalls einer emotionalen Komponente, so gleichzeitig eine Stellungnahme ausgedrückt wird, was Kraft im Unklaren lässt) des Wertcharakters ein Sinngehalt, nämlich der Sachgehalt der Wertbegriffe, hinzu.[486] (Kraft 1937, 35) In einem Werturteil werden den Kundigen auch die Beurteilungskriterien mitgeteilt bzw. dass der/die Urteilende meint, im Falle des Wertobjekts werden diese erfüllt. So sieht es Kraft auch für die moralischen Wertbegriffe.

Krafts weiter semantischer Kognitivismus: Wenn einer moralischen Gemeinschaft als moralisches Urteilskriterium gilt, dass eine Handlung einer allgemeinen Begehrensbefriedigung ohne individuelle Ausnahmen dient, fordert das Urteil „Das ist eine moralisch gute Handlung" nicht nur zu einer entsprechenden Handlung auf, sondern teilt auch mit, dass diese Handlung der allgemeinen Begehrensbefriedigung ohne individuelle Ausnahme diene. Wir haben es bei Kraft in der Bedeutung moralischer Begriffe eindeutig mit einer Zwei-Komponenten-Theorie zu tun.

Vergleichen wir Krafts Position nicht nur mit dem reinen Expressivismus, der moralischen Begriffen jegliche Sachkomponente abspricht, sondern auch mit der Zwei-Komponenten-Theorie von Charles Leslie Stevenson, wie er diese 1937 in „The Emotive Meaning of Ethical Terms" vorlegte, so zeigt sich Folgendes: Stevenson gesteht dort zu, dass in Moralurteilen immer irgendein deskriptives Element vorhanden sei [und zwar im moralischen Prädikat; A.S.], fährt aber fort:

> aber das ist keinesfalls alles. Die wesentliche Verwendung von Moralurteilen besteht nicht darin, auf Tatsachen zu verweisen, sondern darin, jemanden zu *beeinflussen.* (Stevenson 1937 [1974, 121])

Abgesehen davon, dass Kraft die Sachkomponente nicht als unwesentlich abtun würde, zeigt sich folgende wesentliche Differenz in den Auffassungen: Was für Kraft im Unterschied zu Stevenson zum Sachgehalt dazu kommt, ist nicht die individuelle Absicht der Einflussnahme, sondern der Wertcharakter, der überindividuell zu einer entsprechenden

486 „Die Differenzierung der Wertbegriffe ergibt sich dann dadurch, daß sich der Wertcharakter mit einem reicheren sachlichen Gehalt verknüpft." (Kraft 1937, 36)

Stellungnahme auffordert. In Abhebung von Stevenson – den Kraft selbst nicht erwähnt – befinden wir uns mit Kraft auch dort, wo es um die Beeinflussung der Adressatinnen und Adressaten geht, im Bereich des Überindividuellen. Es handelt sich nie bloß um die Aufforderung der jeweils individuellen Sprecherinnen oder Sprecher.[487] Kraft lehnt von den metaethischen Theorien sowohl jene ab, die in den moralischen Wertbegriffen keinerlei Sachkomponente sehen, als auch jene, die den überindividuellen Charakter von moralischen Urteilen nicht fassen können. Nach Krafts Analyse umfassen moralische Wertbegriffe eine kognitive Komponente, weshalb seine Theorie in meiner Terminologie eine kognitivistische zu nennen ist.

Für Kraft sind moralische Werturteilssätze sinnvolle Sätze.[488] Da für ihn der Sinn eines Satzes durch das Vokabular und die Grammatik einer Sprache bestimmt wird, hängt es von den semantischen und syntaktischen Regeln für eine Sprache ab, ob ein Satz sinnvoll ist oder nicht. (Kraft 1950b [1968, 36]) Metaphysische Sätze hält er deshalb nicht schlechthin für sinnlos, sondern lediglich in Bezug auf die Sprache des Empirismus. (Kraft 1950b [1968, 37]) Werturteilssätze sind sinnvoll, wenn sie gemäß der Grammatik gebildet wurden und das Vokabular bedeutungsvoll ist. In den Wertbegriffen sei der sachliche Gehalt sinnvoll, aber auch der Wertcharakter:

> Der Wertcharakter legt eine derartige Stellungnahme fest. Er ist etwas Nicht-theoretisches: ein Signal für das praktische Verhalten. Dadurch ist auch die Bezeichnung des Wertcharakters sinnvoll; man weiß, wie sie zu verwenden ist.
>
> Die Zuschreibung eines Wertcharakters an einen Gegenstand oder einer Gegenstandsklasse macht das Werturteil aus. Werturteile sind somit im Ganzen sinnvoll, nicht nur in ihrem deskriptiven Gehalt. (Kraft 1950b [1968, 170 f.])

Aufgrund des Wertcharakters will Kraft – im Unterschied zu Schlick – bei Werturteilen insgesamt jedoch nicht von Falschheit oder Wahrheit sprechen, sondern von Gültigkeit:

> Aber *sofern es einen Wertcharakter aussagt,* gerade als Wertung im reinen Sinn, *sagt ein Werturteil keinen Sachgehalt aus.* Das ist ein Punkt von fundamentaler Bedeutung.
>
> Denn gibt ein Werturteil eine Anweisung und nicht eine Darstellung, *dann kann es auch nicht wahr oder falsch sein.* Denn Wahrheit oder Falschheit kommt nur Aussagen eines *Sachgehaltes*

487 Albert mag dasselbe monieren, wenn er gegen Stevenson vorbringt, er ignoriere bei Werturteilen die Bezugnahme auf allgemeine Prinzipien. (Albert 1972, 139 ff.)

488 Kraft vertritt nicht die Verifizierbarkeit als allgemeines Sinnkriterium. Dazu u.a. Kraft (1950b [1968, 27 f.]).

> zu. Anweisungen, Befehle, Forderungen, Normen haben eine andere Legitimation: sie sind nicht wahr, sondern gültig. (Kraft 1937, 165)[489]

Werturteile als Ganzes können also weder wahr noch falsch sein, weshalb Kraft keinen engen semantischen Kognitivismus vertritt. Sie können jedoch gültig oder ungültig sein, und im Falle spezifischer Werturteile wie der moralischen aufgrund der Sachkomponente auch richtig oder falsch bzw. richtig oder unrichtig. Auch diese Terminologie verwendet Kraft häufig. Versteht man unter einem metaethischen Kognitivismus (abweichend von meiner Terminologie) die Position, dass alle moralischen Wert- und Normsätze wahr oder falsch sind (im üblichen Sinn dieser Wörter), so vertritt Kraft keinen Kognitivismus. Versteht man zudem unter „Nonkognitivismus" die Negation des Kognitivismus, so ist Kraft ein Nonkognitivist. Diesem wurde seine Position auch häufig zugeordnet, z.B. von Radler (2006, 219), Vollbrecht 2004 und Rutte 1986.

Andererseits enthält in moralischen Urteilen der Wertbegriff auch einen Sachgehalt. Abgesehen davon, dass auch vermöge des sachlichen Gehalts Werturteile in logischer Beziehung zueinander stehen können (man kann zum Beispiel Unverträglichkeit zwischen ihnen feststellen oder aus allgemeinen spezielle Werturteile logisch ableiten (Kraft 1950b [1968, 170])), können moralische Werturteile vermöge des sachlichen Gehalts auch widerlegt, als falsch erwiesen werden. Wenn sich beispielsweise herausstellt, dass eine Handlung, die als „moralisch gut" beurteilt wird, unter Annahme obigen Urteilskriteriums gar nicht der allgemeinen Begehrensbefriedigung ohne individuelle Ausnahme dient. Das Urteil ist dann als falsch erwiesen. Diese Widerlegung bezieht sich aber nicht auf den Wertcharakter, sondern allein auf den Sachgehalt.[490] In diesem liegt dann der Irrtum:

> Ein Werturteil heißt nur deshalb falsch, weil der zugrunde gelegte *Sachverhalt* falsch (unzutreffend) ist. (Kraft 1937, 166)

Dieser Fall liege auch bei unterschiedlichen Werturteilen von Laien und Kennerinnen oder Kennern vor:

> Weil ein Urteil über den Eindruck des *unverstandenen* Objektes für eine Beurteilung des *sachgemäß* aufgefaßten Objektes ausgegeben wird, also *weil sich eine Wertung auf einen ganz anderen Gegenstand bezieht als den, auf den es ankommt, darum ist sie unrichtig.* (Kraft 1937, 166)

---

489 Als Fußnote verweist Kraft hier auf Carnap: „Ein Werturteil hat keinen ‚kognitiven' (beschreibenden, darstellenden) Gehalt, sondern einen ‚expressiven' (zum Ausdruck bringenden) in der Terminologie Carnaps […]." (Kraft 1937, 165, Fn. 1) Wobei Kraft nicht Carnaps Individualismus teilt.

490 In der 2. Auflage verweist Kraft in diesem Zusammenhang auf Ayers *Language, Truth and Logic* (1946, 111).

Nur bei der Richtigkeit des beurteilten Sachgehalts gehe es um Wahrheit. Dort indes sehr wohl. Über spezifische Werturteile kann – über analytisch-logische Beziehungen der Wertprädikate hinaus – rational diskutiert werden, insofern sie einen sachlichen Gehalt haben. Dies ist nach Kraft bei moralischen Werturteilen der Fall. Diese können relativ zu einem Standard, der in der Sachkomponente zum Ausdruck gebracht wird, geprüft werden. Erkenntnis spielt hier eine Rolle, weshalb es sich bei Krafts Theorie neben einem semantischen Kognitivismus auch um einen erkenntnistheoretischen Kognitivismus handelt.

Diesen Aspekt hervorhebend wurde Krafts Wert- bzw. Morallehre auch dem Kognitivismus zugeordnet, z.B. von Hügli/Lübcke (1991, 330) und Acham (1967, 394). Letzterer spricht sogar von einem naturalistischen Kognitivismus. „Kognitivismus" wird von diesen Autoren so verstanden, dass es bei moralischen Urteilen *auch* um Erkenntnis im üblichen Sinne geht, dass diese auch eine kognitive Funktion haben bzw. dass sich sachliche Gründe für oder gegen das Urteil anführen lassen. Es geht hier also um einen erkenntnistheoretischen Kognitivismus.

Verhältnis zur Unterscheidung einer normativen und deskriptiven Komponente bei Richard Mervyn Hare: Von mehreren wurde darauf hingewiesen, Kraft habe eine ähnliche Unterscheidung wie Hare getroffen. Gerhard Frey stellte in seinem Nachruf auf Kraft 1975 fest:

> Wenn ich sage, daß es lobenswert ist jemanden, der in Not ist zu helfen, so meint man mit „lobenswert" den auszeichnenden Wertcharakter, während das Helfen in der Not die sachliche, neutrale Komponente bezeichnet. Eine derartige Unterscheidung ist meines Wissens für Wertbegriffe und -sätze nicht aufgestellt worden, sie entspricht etwa der von Hare für deontische Sätze gemachten von Neustik und Phrastik. (Frey 1975, 4)

Wiederholt wird dieser Zusammenhang von Hegselmann (1979, 91f.), Vollbrecht (2004, 209) und Radler (2010, 159).

In der Tat hat das, was Kraft sagt, viel Gemeinsamkeit mit dem, was Hare 1952 in *The Language of Morals* ausführt. Die Gemeinsamkeit liegt jedoch nicht in der Unterscheidung von Phrastik und Neustik, welche Imperative betrifft. Denn diese Unterscheidung würde für den Imperativ „Shut the door" als Phrastik „Your shutting the door in the immediate future" ausweisen. (Hare 1952, 18) Das entspricht vielmehr der Unterscheidung von Wert und Wertobjekt.[491]

Die Gemeinsamkeit mit dem, was Hare sagt, liegt vielmehr in Hares eigener Analyse des alltagssprachlichen Wortes „gut" (und versteckter von „ought") in derselben Schrift.

491 Dasselbe gilt für die Imperativlogik Jørgensens: "It is not possible to issue a command without commanding something to be done or to express a wish without expressing a wish for something. Any imperative sentence may therefore be considered as containing two factors which I may call the imperative factor and the indicative factor." (Jørgensen 1937/38 [1998, 273])

Wir lesen dort:

> "Good" as used in morals, has a descriptive and an evaluative meaning, [wobei er sogleich hinzufügt:] and the latter is primary. (Hare 1952, 146)

Die deskriptive Komponente informiere darüber, dass das Objekt dem Standard entspricht:

> In virtue of its [value-judgement] descriptive meaning it informs the hearer that the object conforms to the standard. (Hare 1952, 135)

Die evaluative Komponente bezeichnet Hare allgemein als „commanding", wobei hier Vorsicht geboten ist, damit nicht die allgemeine Bedeutung mit einer speziellen Bedeutung von „befehlen" verwechselt wird. Eingeschlossen ist nämlich z. B. auch „einen Rat geben". Und es gibt doch sehr wichtige Unterschiede zwischen „befehlen" und „einen Rat geben". Warum wird das in deontischen Sätzen versteckt? Nehmen wir: „Es ist gesollt, dass Du dem jungen Mann über die Straße hilfst." Hier kommt die deskriptive Komponente, um die es geht, nicht vor. Es geht eben nicht um „du hilfst dem jungen Mann über die Straße". Die deskriptive Komponente liegt im Standard, in Bezug auf den sich das Sollen ergibt. Besser wäre es zu formulieren: „Es ist (aufgrund von moralischen Standards) gesollt, …". Das moralische Sollen ist ein Sollen, das auf moralische Standards relativiert ist. In der Gesamtbedeutung von „moralisch gesollt" ist ein Standard eingeschlossen. Moralische Sollenssätze haben diese deskriptive Komponente. Wer den gemeinsamen Standard kennt, bekommt die Information, dass das, was er/sie tun solle, deshalb getan werden soll, weil es diesem Standard entspricht.

Als Fazit lässt sich diesbezüglich ziehen: Zwischen Krafts und Hares Analyse bestehen Gemeinsamkeiten, die jedoch nicht Hares Unterscheidung von Phrastik und Neustik in jener Sprache betreffen, die Hare anstelle der Alltagssprache vorschlägt.

Soweit haben wir eine Analyse der moralischen Sprache, die auch in der Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik neben der empirischen Ethik als legitime Aufgabe zählt. Wir haben jedoch hingegen der herkömmlichen Auffassung keinen umfassenden Nonkognitivismus. Auch in der logischen Analyse bleibt somit mehr möglich als Aussagen über die Bedeutung und Funktionsweise moralischer Urteile, in denen diese auf einer nonkognitivistischen Basis rekonstruiert werden. Sie können einerseits auch in ihrer Funktionsweise hinsichtlich des sachlichen Gehalts analysiert werden und andererseits können sie in ihrem nonkognitiven Aspekt psychologisch erhellt werden. Kraft will jedoch in seiner Ethik noch mehr leisten, nämlich eine Moralbegründung.

10.2.2 Normative inhaltliche Ethik: Rationale Moralbegründungen

10.2.2.1 Moralische Werturteile nur als bedingte begründbar: Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre, 1. Auflage (1937)

Kraft betont 1973 in einem Interview, er habe in der *Wertlehre* noch keine Moralbegründung unternommen. (Kraft 1973a, 22) Dies trifft insofern zu, als er dort keine Begründung einer bestimmten Moral vorgenommen hat. Mit der Thematik einer Moralbegründung beschäftigte er sich darin hingegen sehr wohl. Es findet sich eine Reihe von Hinweisen, was bei einer Begründung von moralischen Urteilen gezeigt werden muss – als metaethische Aufgabe – und wie dies konkret für die bestehende Moral unternommen werden könnte.

Ethik ist für Kraft ein spezielles Gebiet der Wertlehre (bzw. später vermehrt der Normenlehre). Wie im vorausgehenden Abschnitt erläutert wurde, sind für ihn Werturteile keine individuellen, sondern überindividuelle, unpersönliche Auszeichnungen. Sie bestehen nicht nur für eine(n) selbst oder für eine bestimmte Person. Was unpersönlich ausgezeichnet ist, ist es von einem überindividuellen, gemeinsamen Standpunkt aus. (Kraft 1937, 152 f.) Insofern handelt es sich bei Kraft bei einer Moral um eine gemeinsame Praxisform, die allgemeine Anerkennung fordert. Wie lässt sich nun eine Forderung nach allgemeiner Anerkennung begründen?

Nicht zu leisten ist eine Moralbegründung nach Kraft durch den Hinweis auf tatsächlich übereinstimmende Wertungen. Eine Argumentation, die sich darauf stützt, scheitert nicht nur daran, dass unterschiedliche Begehrensziele und Bedürfnisse zu unterschiedlichen Wertungen führen,[492] denn soweit Individuen sich aufgrund ihrer allgemeinen menschlichen Organisation gleichen, wären ihre Bedürfnisse, Ziele und Lust-Unlust-Anlässe gleichartig und würden in ihren Wertungen auch übereinstimmen. (Kraft 1937, 161 f.)[493] Der Sinn eines unpersönlichen Werturteils sei aber nicht, eine solche tatsächliche

---

492 „Die Zwecke wechseln, nicht nur individuell, sondern auch ethnisch und historisch." (Kraft 1937, 160)

493 In der 2. Auflage wird hier folgende Ergänzung eingeschoben: „Es gibt wohl allgemein menschliche Bedürfnisse, die jeden zur Befriedigung drängen: nach Nahrung, Schutz, Hilfsmitteln. Und es gibt Lust- und namentlich Unlust-Anlässe, die für alle die gleichen sind – normalerweise! Schmerzen, Zwang und Entbehrung gelten allgemein als Übel; Lebenssicherheit, Wohlbefinden, Leistungsfähigkeit werden im allgemeinen geschätzt. Aber dadurch werden zum Teil nur Klassen von Gütern und Übeln ausgezeichnet, innerhalb deren die Zugehörigkeit wechselt und damit die konkrete Wertung. Was als Zwang, als Entbehrung empfunden wird, was Wohlbefinden veranlaßt, worin die Leistung bestehen soll, das kann nicht nur verschieden, sondern auch unverträglich sein. Es gibt Leute, die die Freiheitsberaubung durch Gefängnis nicht als unliebsamen Zwang, sondern als willkommene Versorgung betrachten. Zum andern Teil ist die Übereinstimmung in der Wertung gar nicht völlig allgemein. Selbst Schmerzen können positiv gewertet werden, wie es in der Algolagnie der Fall ist; Lebenssicherheit gilt im Buddhismus nichts und Gesundheit nichts dem Asketen; Entbehrung sucht er sogar, weil er sie als verdienstliche Tugend einschätzt." (Kraft 1951, 195 f.)

Übereinstimmung zum Ausdruck zu bringen. Davon wisse der Sprecher bzw. die Sprecherin ja nichts. Er/sie könnte es höchstens mutmaßen:

> Das Werturteil könnte dann nur eine vorschnelle Verallgemeinerung sein. (Kraft 1937, 162)

Was eine Moralbegründung leisten muss, sei nicht, moralische Urteile als tatsächlich allgemeine aufzuzeigen, sondern ihre Geltung zu belegen:

> Geltung ist etwas Unpersönliches, Allgemeines, eine Forderung an alle. (Kraft 1937, 169)[494]

Die Aufgabe einer Moralbegründung, die für Kraft nur eine rationale sein kann, liegt für ihn darin, rationale Gründe zu liefern, warum das moralische Werturteil von allen anerkannt werden müsse. Die Anerkennung einer Forderung sei bei der Geltung *notwendig.* (Kraft 1937, 170)[495] Bei einem Werturteil wird eine individuelle Anweisung mit dem Anspruch einer überindividuellen gegeben. Diese müsse mit einer überindividuellen Instanz jedoch erst legitimiert werden. (Kraft 1937, 167)

Was ist bei (moralischen) Werturteilen die überindividuelle Instanz, die die allgemeine Anerkennung eines Werturteils „notwendig" macht, die diese nicht als individuelle, sondern als überindividuelle ausweist?[496] Als mögliche Instanzen kämen für die Moral infrage:

1. Objektive Gültigkeit aufgrund logischer Ableitung: Wertungen können durch logische Ableitung als gültig oder ungültig erwiesen werden. Sie würden sich hier als logisch notwendig herausstellen. Die Begründung von Werturteilen erfolgt dadurch, dass „der betreffende Gegenstand bestimmte Qualitäten aufweist, deren Wertcharakter bereits feststeht oder vorausgesetzt wird" (Kraft 1937, 174):

> Dem gelten die Bemühungen der Ästhetik und der Ethik und der Erkenntnistheorie – zu definieren, *was* als sittlich (ehrenhaft, gerecht, lügnerisch), was als Kunstwerk, als schön, als maniriert, was als wahr zu werten ist.
> Es wird eigentlich der Sachgehalt des betreffenden Wertbegriffes damit definiert. Dann kommt es darauf an, daß der zu beurteilende Gegenstand die Beschaffenheit der definierten Klasse tatsächlich aufweist. (Kraft 1937, 175 f.)

---

494 In der 2. Auflage finden sich zudem Ausführungen darüber, dass Lotze und Rickert falsch liegen, wenn sie sagen, das Gelten sei das Wesen des Wertes. Gelten können nur Werturteile. (Kraft 1951, 205)

495 1950 heißt es in der *Einführung* hier verstärkend: „Nur wenn sich einsehen läßt, wie Wertungen mit letzten Zielen oder Wertungsgrundsätzen zusammenhängen, denen man die Anerkennung nicht versagen kann, können Wertungen eine überpersönliche Legitimation erhalten." (Kraft 1950a, 117)

496 In der 2. Auflage wird das Thema so eingeleitet: „Werturteile können nicht wahr oder falsch sein – können sie dann überhaupt objektive Gültigkeit haben?" Kraft bejaht und verweist in einer Fußnote auf Ayer, der dies verneint, weil es für Wertungen keine Verifikation gebe. (Kraft 1951, 205, Fn. 397)

Die verschiedenen Definitionen des höchsten Gutes und des Sittlichen, wie sie die Ethiken aufstellen, dienen als Wertungsaxiome. Durch die Gesetze der Logik kann so die Allgemeingültigkeit von Werturteilen verbürgt werden, jedoch nur als eine hypothetische, bedingte Gültigkeit:

> Man muß sie nur anerkennen, wenn man die zugrunde gelegten Wertungen anerkennt. (Kraft 1937, 177)

Deduktive Argumente können nur zu einer bedingten Anerkennung „zwingen". Die Anerkennung der Wertaxiome kann damit nicht gefordert werden. Hierbei helfe die Logik nicht weiter. Die Ansicht, Wertphänomenologie und Intuitionismus könnten diese Aufgabe leisten, hält Kraft ebenso für verfehlt:

> Die Scheidung in wahre und vermeintliche Evidenzen einzuführen, ist eine mißliche Auskunft. Denn man braucht dafür wieder ein Kriterium. (Kraft 1937, 179)[497]

Kraft nennt diese Art der Begründung durchaus objektiv, aber bedingt objektiv. Wäre dies die einzige Begründungsmöglichkeit, bliebe letztlich alles der individuellen Entscheidung überlassen, (bestimmte) Wertaxiome anzuerkennen oder nicht. Selbst Positivistinnen und Positivisten würde es aber, so Kraft die Prüfung weiterer Möglichkeiten motivierend, paradox erscheinen, „daß es dem individuellen Gutdünken freistehen soll, ob man Raubmord und Betrug gut oder schlecht findet, ob man Heilmittel und Werkzeuge für wertlos hält oder nicht" (Kraft 1937, 179). Für Carnap, so muss hier angemerkt werden, wäre dieses Ergebnis jedoch keineswegs paradox.

2. *Objektive Gültigkeit aufgrund der Unentbehrlichkeit für die individuelle Bedürfnisbefriedigung:* Eine Begründung der objektiven Gültigkeit moralischer Urteile könnte womöglich durch die Unentbehrlichkeit für die individuelle Bedürfnisbefriedigung erfolgen:

> Die Anerkennung einer solchen Anweisung wird dann notwendig, wenn die angewiesene Stellungnahme zum Leben unbedingt erforderlich ist. (Kraft 1937, 180)[498]

---

497 In diesem Zusammenhang findet sich übrigens der einzige Verweis auf ein Werk von Schlick, jedoch nicht auf die *Fragen der Ethik,* auf die Kraft in der ersten Auflage nirgends eingeht. Möglicherweise unterließ Kraft dies aus Rücksicht auf die Herausgeber der Reihe, in der das Werk erscheinen sollte. Inhaltlich lehnte er Schlicks Hedonismus nämlich klar ab.

498 Trotz späterer Einschränkungen heißt es zunächst sehr pauschal: „Da sind einmal die elementaren, vitalen Bedürfnisse eines jeden Menschen nach Luft, Nahrung, Beschäftigung, Ausruhen, Wiederherstellung der Gesundheit, Schutz vor Feinden aller Art u.a. Was diese Bedürfnisse befriedigen hilft (Wasser, Feuer, Heilmittel usw.), muß jeder als positiv ausgezeichnet anerkennen; und so auch als negativ ausgezeichnet alles, was ihre Befriedigung verhindert. Man kann all das in dem großen Grundtrieb der Lebenserhaltung zusammenfassen. Was dafür erforderlich ist, dessen Wertcharakter ist ob-

Kraft prüft hiermit eine individualistische Begründungsvariante. Wie steht es in diesem Zusammenhang mit den sozialen Regelungen der Moral? Zwar müsse man Nahrung, Wissen, soziale Regelungen usw. als wertvoll anerkennen, weil sie notwendige Bedingungen für das individuelle und soziale Leben darstellten, doch sei dies eben nur eine bedingte Allgemeingültigkeit, setze sie ja voraus, man wolle das individuelle und soziale Leben erhalten. Das sei zwar für gewöhnlich der Fall, aber nicht ausnahmslos. (Kraft 1937, 191) Nicht einmal mit der Lebensbejahung könne man bei allen Menschen rechnen. (Kraft 1937, 194)[499] Diese Begründung taugt nach Kraft für moralische Urteile demnach keineswegs.

Eine Stellungnahme sei zwar insofern objektiv bestimmt, als, wenn man die Befriedigung eines Bedürfnisses oder eines Begehrens will und ein Gegenstand dazu naturgesetzlich notwendig ist, die Stellungnahme zu diesem Gegenstand eindeutig bestimmt ist. (Kraft 1937, 192) Aber diese letzten, grundsätzlichen Stellungnahmen, auf die sich die Notwendigkeit bezieht, ließen sich nicht aufnötigen. Deshalb sei auch diese Begründung einer Allgemeingültigkeit nur eine bedingte. (Kraft 1937, 193)

Die praktische Notwendigkeit fürs Überleben gelte nicht für alle Menschen gleichermaßen. So seien Kleidung und Wohnung beispielsweise nur unter bestimmten klimatischen Verhältnissen und höheren Kulturstufen fürs Überleben unentbehrlich, obgleich sie dort, wo sie unentbehrlich sind, von objektivem Wert seien. (Kraft 1937, 194)

> Innerhalb ihres Kulturkreises haben diese notwendigen Erfordernisse allgemeingültigen Wertcharakter – natürlich nur für den, der diesen Kulturkreis bejaht. (Kraft 1937, 195)

Kraft spricht hier von regionaler Allgemeingültigkeit. Einer Moralbegründung auf Grundlage der Kultur, wie er sie 1951 in der 2. Auflage und schon 1950 in seiner *Einführung in die Philosophie* vorschlagen wird (siehe unten), steht Kraft 1937 noch sehr skeptisch gegenüber: In einer Fußnote dazu spricht er sich ausdrücklich gegen die Auffassung Jonas Cohns (1869–1947) – eines Habilitanden Windelbands – in Cohn 1932 aus, der meinte, kein Mensch könne die Kultur ernsthaft ablehnen. Ohne dogmatisch zu sein, so Kraft,

jektiv bestimmt und allgemein gültig; und ebenso der Unwert dessen, was ihm widerspricht, indem es das Leben bedroht oder endet – schwere Verletzung, Krankheit, Tod." (Kraft 1937, 180 f.) Ebenso ist auch 1937 vom „Wesen des Menschen" die Rede: Im Wesen des Menschen liege es, ein Herdentier zu sein. Die Lebensnotwendigkeiten eines sozialen Verbandes seien deshalb auch die eines Individuums. (Kraft 1937, 182) Ausgeschlossen seien somit Mord („beabsichtigte Tötung eines sozialen Genossen aus selbstischen Motiven"; Kraft 1937, 182) und schrankenlose Täuschung. Betrug sei nur als parasitäre Erscheinung möglich. Ehrlichkeit, Gewissenhaftigkeit und Pflichtbewusstsein müssten hingegen anerkannt werden. Jeder brauche auch ein Minimum an individuellem Besitz von Gebrauchsgegenständen und Werkzeugen. Deshalb seien Beschädigung, Raub und Diebstahl objektiv negativ ausgezeichnet. (Kraft 1937, 185 ff.)

499 Dennoch meint Kraft, das Leben sei eben unter normalen Verhältnissen anzuerkennen und zähle damit zu den natürlichen Gütern. (Kraft 1937, 192) Der Normalfall als häufigster Fall wird hier als der natürliche definiert.

ließe sich nicht bestimmen, was zur Kultur unbedingt gehöre. Kraft beendet 1937 diese Überlegungen deshalb mit der (rhetorischen?) Frage: Was sollte das Kriterium hierfür sein? (Kraft 1937, 195, Fn. 1)

Besonders für den Altruismus sieht Kraft das Problem, dass er keine Lebensnotwendigkeit für den Einzelnen sei. (Kraft 1937, 197) Sich auf den Standpunkt des andern zu stellen und aus dessen Perspektive zu urteilen, dafür gebe es keinen egoistischen Grund. Das dürfe nicht verkannt und nicht verschleiert werden. (Kraft 1937, 199) Aber auch ein Bedürfnis nach dem Erhalt der Gesellschaft würde letztlich nur eine bedingte, individuell-relative Begründung liefern. Kraft glaubt jedoch, im Falle der Moral eine Begründung aufweisen zu müssen, die nicht eine individuelle Entscheidung zu ihren Grundlagen zählt. Eine Moral lässt sich nach Kraft 1937 nicht dadurch (als gültig) begründen, dass ihre Urteile für jede und jeden je individuell gültig sind.

3. *Überindividuelle Gültigkeit aufgrund sozialer Anerkennung:* Deshalb geht Kraft von der individuellen Wertung auf eine kollektive über, die individuellen Wertungen überindividuelle Geltung verleiht oder abspricht. Dies sei vor allem im Bereich der sittlichen Wertungen wichtig. Da Menschen neben ihrem individuellen auch ein gemeinsames Leben als Glied eines sozialen Ganzen führten, würde sich auch der Gesichtspunkt des sozialen Ganzen für die Bewertung geltend machen und die individuellen Wertungen würden einer sozialen Kontrolle unterliegen, die dadurch eine höhere Instanz für deren Gültigkeit darstelle. Die überindividuelle Legitimation komme dadurch zustande, dass Wertungen von Gliedern eines sozialen Verbandes gegenseitig anerkannt würden:

> Wer im Namen der Gesamtheit reden kann, der steht nicht mehr als ein Privatmann da, sondern als Sprecher einer überindividuellen Instanz. (Kraft 1937, 202)[500]

Kollektive Werte kämen zum einen dadurch zustande, dass die überwiegende Mehrzahl der Glieder eines sozialen Verbandes in ihren grundsätzlichen Wertungen übereinstimmte. Wo Individuen gleichartig sind (aufgrund gleicher Erbanlagen, eines gemeinsamen Lebensraumes, gemeinsamer Geschichte und eines gemeinsamen Kulturkreises und gemeinsamer Kulturstufe), würden sich auch gleiche Wertungen ergeben. (Kraft 1937, 203 ff.) Kraft ist überzeugt, dass die individuelle Eigenart nur innerhalb der generellen Gleichförmigkeit variiert:

> Originale sind selten, und noch seltener die Genies. (Kraft 1937, 209)[501]

---

500 Im Unterschied zu Locke, der auch (manche) Religion als legitime überindividuelle Instanz anerkennt, lehnt Kraft dies ab. Die Religion sei eine Sache des Glaubens und würde nicht allgemein gelten. (Kraft 1937, 203)

501 Diese kollektiven Wertungen „betreffen immer Gegenstände einer Welt, die für alle dieselbe ist", seien es körperliche Gegenstände, sich in der gemeinsamen Außenwelt manifestierendes Verhalten oder geistige Gegenstände wie Bücher, die allen zugänglich sind und gemeinsam verstanden werden. (Kraft 1937, 207)

Zum anderen beruhten kollektive Wertbildungen auf den Urteilen von Kennerinnen und Kennern. Wer nicht mitreden kann, dessen Wertung komme eben nicht zur Geltung. (Kraft 1937, 209) Allgemein vollziehe sich eine kollektive Wertung unter dem Einfluss von Führungspersönlichkeiten (Religionsstiftern, Propheten, politischen Führern, Priestern sowie Gelehrten, Künstlern, Dichtern und Schriftstellern)[502] und durch jene, die durch ihre soziale Stellung, ihr Herkommen, ihre Funktion oder durch sichtbare Macht und Reichtum besonders einflussreich sind. (Kraft 1937, 210 f.)

Der überindividuelle Charakter der kollektiven Wertungen: Kollektive Wertungen sind bei Kraft jedoch nicht einfach Wertungen der größeren Zahl, sondern sie werden zur Norm. Diese Funktion sei ein Merkmal ihres überindividuellen Charakters, für den die Öffentlichkeit eine wesentliche Rolle spielt:

> Der wirksamste Träger dieser Billigung und Mißbilligung ist die Öffentlichkeit. (Kraft 1937, 212)

Diese Öffentlichkeit zeigte sich ehemals am Markt, nun komme sie in politischen Versammlungen, im Theater, auf der Kanzel, in gedruckten Publikationen sowie im Radio zum Ausdruck. Was in der Öffentlichkeit überwiegende Zustimmung findet, habe die öffentliche Anerkennung. (Kraft 1937, 212) Überindividuell seien die kollektiven Wertungen auch in ihrem Inhalt, insofern nur Inhalt sein könne, was den sozialen Verband gemeinsam oder zumindest eine größere Zahl angeht. (Kraft 1937, 213)

Ein kollektives Werturteil tritt mit dem Anspruch auf, dass jede(r) es als individuelle Werthaltung übernimmt. Es fordert allgemeine Anerkennung.

Kollektive Werte sind nicht absolut: Der Einzelne finde zwar feste, sozial herrschende, traditionelle überindividuelle Werte vor, diese jedoch als absolute Werte mit Geltung für alle Zeiten und Völker zu betrachten, sei ein Irrtum:

> Was als absolute Werte präsentiert wird, läßt sich unschwer als die Tafel der traditionellen, herrschenden Wertungen eines bestimmten Volkes und einer bestimmten Zeit erkennen. Sie tragen das Gepräge einer bestimmten Kultur und historischen Entwicklungsstufe. Es sind die Wertungen, die einem Volk und einer Zeit selbstverständlich geworden sind. (Kraft 1937, 215)

Sozial herrschende Werte seien darüber hinaus nur dort gemeinsam, wo eine soziale Wechselwirkung möglich sei (vgl. dazu auch Schlick): in einem Volk, einem Sprachgebiet, einem Kulturkreis, einer geistigen Epoche (z.B. der Aufklärung). Wobei Werte sich selbst innerhalb eines solchen Verbandes mit der Zeit wandelten. (Kraft 1937, 215 f.) Je differenzierter ein sozialer Verband, umso mehr gingen die Interessen und damit die Wertungen dabei auseinander, wobei Kraft dennoch überzeugt ist:

---

502 Ob Kraft Frauen in diesen sozialen Rollen anerkannte, muss hier offen bleiben.

> Je mehr man sich aber auf die allgemeinen, grundsätzlichen Wertungen beschränkt, für desto größere Bereiche, für Generationen, Völker, Kulturkreise, besteht dann eine Übereinstimmung in den sozial geltenden Wertungen. (Kraft 1937, 217)

Überindividuelle kollektive Wertungen gelten nur *relativ* zu regionalen Grenzen, die durch zeitliche, nationale, konfessionelle, soziale und kulturelle Kreise gegeben sind. Über diese Relativität führen sie nicht hinaus.

In der entscheidenden Frage, warum jemand eine kollektive Wertung zu einer individuellen Werthaltung machen müsse, kann Kraft 1937 nur auf Ziele der Individuen verweisen: Wer „in Harmonie mit seinen sozialen Genossen bleiben will" und auf öffentliches Ansehen Gewicht legt, müsse diese Wertungen anerkennen. Ebenso gilt dies für jemanden, der Sanktionen vermeiden will. (Kraft 1937, 213)

Damit erweist sich auch diese Notwendigkeit nur als eine durch individuelle Ziele bedingte. Ihre Anerkennung wird nur unter der Voraussetzung eines Verlangens nach sozialer Harmonie, öffentlichem Ansehen oder der Angst vor Straffolgen aufgenötigt:

> Wer sich aus ihrer [der Genossen] Mißbilligung nichts macht – der mit der Gesellschaft Zerfallene –, wer den Kampf nicht scheut – der Verkünder neuer Werte –, kann sie negieren und ihnen andere entgegensetzen. Wenn die Bedingungen günstig sind, können dadurch die kollektiven Wertungen selbst gewandelt werden. Umwertende Propheten werden zuerst Ketzer, dann Autoritäten. (Kraft 1937, 219)

Ein Teil davon sei zwar wieder objektiv bestimmt. Nämlich jene, „welche unumgängliche Bedingungen des individuellen und sozialen Lebens überhaupt oder des Lebens innerhalb bestimmter Kulturkreise auszeichnen" (Kraft 1937, 219). Bei aller Objektivität bleiben jedoch auch diese bedingt. (Kraft 1937, 219)

Die Ausführungen zu bedingt gültigen Werten fasst Kraft folgendermaßen zusammen:

> *Ein überindividueller Bestimmungsgrund für die Zuschreibung eines Wertcharakters an eine Gegenstandsbeschaffenheit kann gegeben sein erstens durch Gesetze (der Logik und der Biologie) und zweitens in der Anerkennung von seiten der Allgemeinheit. In jenen Fällen ist die Wertzuschreibung objektiv bestimmt; in diesem Fall ist sie wohl überindividuell, aber nicht objektiv bestimmt. Beide Male ist die überindividuelle Gültigkeit nur eine bedingte.* Sie hat *grundsätzliche* Wertungen oder Stellungnahmen – zum individuellen und sozialen Leben – zur Voraussetzung. (Kraft 1937, 220)

Krafts Kommentar zur deutschen Wertphilosophie seiner Zeit lautet deshalb wenig verwunderlich:

> Eine unbedingte Allgemeingültigkeit von Wertungen, wie sie die deutsche Wertphilosophie der Gegenwart annimmt, gibt es nicht. Diesem Ergebnis einer undogmatischen Untersu-

> chung der Wertung kann man sich nicht verschließen. Das verlangt die Ehrlichkeit und der Ernst einer wissenschaftlichen Einsicht gegenüber Wünschen und Illusionen. (Kraft 1937, 221)

1937 hängt für Kraft jede mögliche Moralbegründung von Zielen ab, die sich eine(r) setzen mag oder auch nicht. Eine unbedingte Grundlage ist für ihn nicht in Sicht. Zufrieden schien er mit diesem Ergebnis nicht zu sein.

10.2.2.2 Der Gattungsgesichtspunkt als Grund unbedingt gültiger moralischer Werturteile: „Über Moralbegründung" (1940)

Neben diesen allgemeinen Bemerkungen zur Begründung moralischer Urteile in der 1. Auflage seiner *Wertlehre* hat sich Kraft erstmals 1940 ausführlicher mit einer Moralbegründung beschäftigt, nämlich in dem 35 Seiten umfassenden Aufsatz „Über Moralbegründung", der 1940 in der Zeitschrift *Theoria* erschien. *Theoria* wurde im neutralen Schweden publiziert und war vorwiegend analytisch ausgerichtet. In dieser Zeitschrift fand Kraft während der Kriegszeit, in der er nicht an der Universität tätig sein durfte, ein Publikationsorgan. Mit dem Jahre 1940 befinden wir uns zudem noch immer sehr zeitnah am historischen Wiener Kreis.

Kraft hält es in diesem Aufsatz für wichtig zu untersuchen, inwieweit die Moral sachliche Gründe für ihre Allgemeingültigkeit in Anspruch nehmen kann, d.h. dafür, dass ihre Urteile von allen anerkannt werden müssen. Lassen sich die moralischen Normen als allgemeingültig begründen oder handelt es sich um bloßes grund- und sinnloses Herkommen? Die Klärung dieser Frage erscheint Kraft weder unlösbar noch unwissenschaftlich. (Kraft 1940, 192 f.) Er kann sich nämlich nicht damit abfinden,

> dass es nichts als eine alte Tradition, ein irrationales historisches Ergebnis sein sollte, Mord oder Betrug als böse zu verwerfen. Eine gänzliche Ablehnung der Moral wäre eine Konsequenz, vor der wohl auch der radikale Positivist zurückschreckt, [...]. (Kraft 1940, 192)[503]

Kraft präzisiert nun die Begründungsfrage:

1. Eine Moralbegründung muss jene Normen – Kraft betrachtet nun Normen, nicht mehr Werturteile – begründen, die gemeinhin als moralische verstanden werden. Krafts Ausgangspunkt ist also die tatsächlich geltende Moral. Die Inhalte dieser sind für ihn unproblematisch. Seine Theorie ist dadurch direkt an die moralische Lebenspraxis angebunden, Philosophie ist für ihn nicht l'art pour l'art. Besonders denkt er hierbei an Normen wie: Du sollst nicht morden! Du sollst nicht betrügen! Du sollst deinen Mitmenschen helfen! Individuelle Ziele dürfen nicht gewaltsam durchgesetzt werden! Es darf niemand ausgebeutet werden!

503 Im diesem Artikel wird kein „ß" verwendet.

2. Es geht ihm um die Begründung der sozialen Moral, d.h. jener, der es um das Zusammenleben in einer sozialen Einheit geht. Die individuelle Moral als die Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens steht nicht zur Diskussion. Das Vorhandensein einer solchen Moral stellt zwar Kraft auch in dieser frühen Schrift nicht in Abrede, er hält sie jedoch zu dieser Zeit für nicht von philosophischem Interesse. (Kraft 1940, 195)
3. Eine erfolgreiche Moralbegründung muss Gründe aufweisen, die allgemeinverbindlich sind. Gründe, die von individuellen Zielsetzungen abhängen, sind nun ausdrücklich nicht mehr zulässig.

Kraft sieht hier zunächst folgende Möglichkeiten: (1) Entweder lassen sich die moralischen Normen aus allgemein anerkannten oder anzuerkennenden Grundnormen ableiten, oder (2) sie lassen sich als Mittel für allgemein vorhandene [bzw. anzuerkennende; A.S.] Ziele darlegen. (Kraft 1940, 195) Dies sind die bekannten Argumente von 1937 mit dem Unterschied, dass die Anerkennung der Grundnormen bzw. der Zielsetzungen nicht mehr individueller Entscheidungsfreiheit unterliegen dürfe. Die Berufung auf logische und naturgesetzliche Notwendigkeit muss nun durch eine weitere Notwendigkeit ergänzt werden. Zur Zweck-Mittel-Rationalität im teleologischen Argument tritt eine Zielrationalität hinzu.

Eine Begründung über allgemein anerkannte oder anzuerkennende Grundnormen scheidet Kraft sogleich aus:

> Was als absolute Norm, als kategorischer Imperativ erscheint, ist aber nichts anderes als die traditionelle Moral, solange sie noch unerschüttert und darum selbstverständlich ist. (Kraft 1940, 195 f.)

Er hält deshalb eine „Begründung der Moral durch Zurückführung auf allgemein giltige Normen“ für unmöglich. (Kraft 1940, 196)[504]

Also bleibt nach Kraft zunächst noch die Möglichkeit, die Anerkennung moralischer Normen als Mittel für allgemein anerkannte bzw. anzuerkennende Ziele zu prüfen. Wie steht es um Zweck-Mittel-Argumente für die Allgemeingültigkeit von Normen? Kraft nimmt mit folgender Argumentform wieder auf eine allgemeine Handlungsrationalität Bezug:[505]

504 Kraft verwendet neben „gültig“ auch die ältere Sprachvariante „giltig“.

505 Insofern als nicht moralisches Handeln damit irrational wäre, könnte eine erfolgreiche Moralbegründung dieser Art zu den rationalen Ethiken gezählt werden. 1940 verwirft Kraft diese Möglichkeit jedoch noch.

1. Wenn ein Mensch ein Ziel z erreichen will, hat er einen sachlichen Grund, praktisch notwendige Mittel für die Erreichung von z zu wollen.[506]
2. Alle Menschen wollen das Ziel z erreichen.
3. a. Es ist praktisch notwendig, dass x die Norm n befolgt, um z zu erreichen (Oder: b. Es ist praktisch notwendig, dass alle Menschen die Norm n befolgen, um z zu erreichen.)
   Daher:
4. a. Alle Menschen haben einen sachlichen Grund zu wollen, dass sie selbst die Norm n befolgen. (Oder b. Alle Menschen haben einen sachlichen Grund zu wollen, dass alle Menschen die Norm n befolgen.)

Kraft bedient sich der Argumentform in beiden Varianten. In Variante 1 heißt, dass eine Person x eine Norm n anerkennt, x will, dass x selbst n befolgt. In Variante 2 heißt, dass eine Person x eine Norm n anerkennt, x will, dass alle n befolgen.

Ist die Befolgung moralischer Normen praktisch notwendig (d.h. ein aufgrund der Naturgesetze und konkreter Bedingungen unentbehrliches Mittel), um allgemein menschliche Ziele zu erreichen? 1940 verwirft Kraft alle überlegenswerten Kandidaten für ein solches Begründungsverfahren.

Durch Argumente, die sich auf biologische Ziele der Menschen (nach Nahrung, Schutz, Lustgewinn usw.) zur Begründung stützen, ließen sich zwar wirtschaftliche, technische oder hygienische Vorschriften ableiten. Diese hätten jedoch mit Moral nichts zu tun. (Kraft 1940, 197)[507]

> Sie [eine so begründete Moral; A.S.] kann nichts anderes enthalten als Vorschriften für eine *rationelle* Befriedigung der leiblichen und seelischen Lebensbedürfnisse. (Kraft 1940, 198)

Auf der gleichen Überlegung beruht Krafts noch andauernde Ablehnung kultureller Ziele zur Begründung einer allgemeinverbindlichen Moral. Zwar sei die Kultur eine unabweisbare Forderung an die Menschen, doch seien die daraus zu gewinnenden Normen wiederum keine, die man gewöhnlich der Moral zuordne. Die moralischen Normen dürfen ja nicht Teil dieser Kultur sein, ansonsten wäre die Begründung zirkulär. (Kraft 1940, 199) Kulturziele als Grundlage der Begründung moralischer Normen werden nun im Unter-

---

506 „Wenn jemand eine Absicht verwirklichen will und die Bedingung dafür erkannt hat, der muß diese Bedingung verwirklichen wollen, weil er sonst die Absicht nicht erreicht." (Kraft 1968, 108) Ota Weinberger (1972, 72 ff.) hat zu Recht darauf hingewiesen, eine Zweck-Mittel-Relation könne sehr komplex sein (wenn es beispielsweise mehrere taugliche Mittel gibt). Auf dieses Problem ist Kraft nie eingegangen und seine Formulierungen schwanken zwischen tauglichen und notwendigen Mitteln. Ebenso wenig wurde von Kraft thematisiert, wie bei unerwünschten Mitteln zu verfahren sei.

507 „Solche Vorschriften zur Erreichung der biologischen Ziele haben aber nur zum geringsten Teil den Charakter dessen, was man gewöhnlich als moralische Normen betrachtet." (Kraft 1940, 197)

schied zu 1937 nicht mehr deshalb abgelehnt, weil sie nur eine bedingte Begründung liefern könnten, sondern weil sie selbst bei einer unbedingten Begründung nur Normen begründen könnten, bei denen es sich nicht um moralische Normen handeln würde.

Anders verhält es sich mit Normen, die notwendig sind, um überhaupt die Existenz sozialer Verbände zu ermöglichen. Normen wie „Du sollst nicht morden", „Du sollst nicht betrügen" und ähnliche hält Kraft für die Erreichung des allgemein akzeptierten Zieles, einen sozialen Verband zu schaffen, für notwendig. Hier stelle sich jedoch das Problem der Allgemeingültigkeit. Um das Ziel zu erreichen, müssten diese Normen nämlich nicht ausnahmslos befolgt werden. Ein soziales System vertrage durchaus eine bestimmte Menge von Trittbrettfahrerinnen und -fahrern, ohne zu zerfallen. Die Stärkeren können die Schwächeren ausbeuten, soweit sich die Ausnützung „nur in den Grenzen rationeller Bewirtschaftung" halte. (Kraft 1940, 205) Hier tritt die Argumentation übrigens mit Variante 3b auf.

> Was für den Bestand eines sozialen Verbandes wirklich notwendig ist, das ist nicht mehr, als dass das sozial Störende im *allgemeinen, überwiegend* ausgeschaltet bleibt. Eine *ausnahmslose* Normierung ist damit also noch nicht gerechtfertigt. (Kraft 1940, 207)

Die herrschende Moral auf diesem Wege zu rechtfertigen, sei nur durch „Trugschlüsse und Erschleichungen" möglich. (Kraft 1940, 203)

Als ausnahmslose Forderungen müsse der Einzelne die sozialen Normen nur anerkennen, wenn er den optimalen Zustand eines sozialen Verbandes in Betracht ziehe. Ansonsten gelte:

> Der Einzelne muss die Erfordernisse des Zusammenlebens nur so weit berücksichtigen, als der Bestand des Ganzen von ihm abhängt, und das ist in sehr ungleichem Mass der Fall. (Kraft 1940, 209)

Kraft sieht zum Teil eine Begründung moralischer Normen durch soziale Notwendigkeit, aber diese könne nur einen Teil der Moral begründen:

> Moralische Normen lassen sich somit tatsächlich durch ihre soziale Notwendigkeit sachlich begründen und damit als allgemeingiltig erweisen.
> Aber diese sozial begründbare Moral deckt sich mit der üblichen keineswegs. Sie lässt ja den Betrug für weite Gebiete zu, sie schliesst ja die Ausnützung der Schwächeren nicht aus, sie kennt keine Fürsorge für die anderen! (Kraft 1940, 212 f.)

Es bleibt eine rein egoistische Begründung. Was nicht „im eigenen Interesse liegt, im weitschauenden, wohlabgewogenen, was gar der Gesamtheit der persönlichen Interessen zuwiderläuft", das bleibt durch eine Begründung durch eine soziale Notwendigkeit aus-

geschlossen. Unbegründet bleibe vor allem jede altruistische Forderung nach Hilfsbereitschaft und Fürsorge. Das sei es, was die sozial begründbare von der üblichen Moral trenne, „die einen Niederschlag der christlichen Nächstenliebe bewahrt, nunmehr in der Form der sozialen Solidarität". (Kraft 1940, 213)

> Gerade das erscheint uns als das Spezifische der Moral und ihre höchste Stufe: Menschenliebe, Opferfähigkeit – Uneigennützigkeit. Die entscheidende Frage ist deshalb: Wie lassen sich solche moralische Normen begründen? Lassen sie sich überhaupt begründen? (Kraft 1940, 213 f.)

Die naheliegenden sozialen teleologischen Begründungen sind nach Kraft also nicht für die gesamte Moral erfolgreich. Gerade für altruistische Normen seien sie unzulänglich. Gleichzeitig hat er hier eine Teildefinition des Moralischen festgelegt. Das Spezifische seien Menschenliebe, Opferfähigkeit, Uneigennützigkeit, Altruismus, wie er es später nennt. Als Norm ausgedrückt: „Die Bedürfnisse aller sollen befriedigt werden." Ich nenne diese die *altruistisch-egalitaristische Norm,* zu der Kraft sich im Sinne eines wissenschaftlichen Humanismus bekennt.

Moralbegründung durch das Argument des Gattungsgesichtspunktes: Um die altruistisch-egalitaristische Norm als allgemeinverbindlich begründen zu können, sucht Kraft nach anderen Prämissen für seine Argumentation. Als zielführend hält er eine Begründung, in der der Gattungsgesichtspunkt als Prämisse auftritt. Dieser soll einen überpersönlichen Standpunkt einbringen, ohne den eine Begründung nicht erfolgreich wäre. Kraft sieht dies so: Wenn man Individuen nur als Exemplare ein und derselben Gattung betrachtet, dann seien sie alle gleich (vernachlässigt aber: in den gattungsbestimmenden Hinsichten). Es sei dieser Gesichtspunkt der Gleichheit, der zum überpersönlichen Standpunkt führe:

> Dass man sich selbst als solches Element einer Gattung erkennt, als gleichartig mit den anderen und nicht mehr, das ergibt die grundsätzliche Wendung vom individuellen zum überpersönlichen Standpunkt. (Kraft 1940, 215)

Gattungsgleichartigkeit sei ein tatsächlicher Sachverhalt, welchen auch Egoisten und Egoistinnen anerkennen müssten:

> Der Standpunktswechsel wird also vollzogen durch eine Einsicht in einen Sachverhalt. (Kraft 1940, 215)[508]

508 Haller bemerkt hierzu in seinem Nachruf: „Um diesen Standpunkt zu erreichen, muß man den rein egoistischen verlassen und sich auf einen Standpunkt stellen, der der Einsicht fähig ist und an diese appellieren kann." (Haller 1976, 620)

Krafts Begründungsargument für die altruistisch-egalitaristische Norm von 1940 lässt sich so rekonstruieren:

Für jeden Menschen gilt:

1. Sofern sich ein Mensch mit den anderen seiner Gattung als gleichartig erkennt, kann er keine Ausnahmestellung in Bezug auf die Berücksichtigung des Gleichen in seinem und dem Handeln anderer beanspruchen.
2. Ein Mensch ist mit den anderen der Gattung Mensch gleichartig, insofern er bestimmte Ziele verfolgt (diese sind: Befriedigung vitaler Bedürfnisse, Sicherheit des Lebens und des Eigentums, Schutz vor Betrug und Ausbeutung, Erhalten von Hilfe und Unterstützung, nach eigenem Willen leben etc.).
3. Sofern er bestimmte Ziele verfolgt, kann er keine Ausnahmestellung in Bezug auf die Berücksichtigung dieser Ziele in seinem und dem Handeln anderer beanspruchen.
   Daher
4. Er muss das Verfolgen bestimmter Ziele aller in Bezug auf sein und das Handeln anderer gleich berücksichtigen.
   Für die Ziele hieße das dann für alle konkret: Ich soll nicht töten! Ich soll nicht betrügen! Etc. Damit rückt sich Kraft erstmals in die Nähe eines Naturrechts bzw. einer natürlichen Moral:

> In der Zusammenstellung dieser naturbedingten Grundnormen kann man den empirisch haltbaren Kern dessen sehen, was man als Naturrecht und als natürliche Moral gesucht hat. (Kraft 1940, 223)[509]

Spezielle Ziele, die nur bei der Gattung einer bestimmten Kultur vorhanden seien, wären nur für spezielle historische Moralen begründend. (Kraft 1940, 224)

Was ist von diesem Argument zu halten? Wie haltbar sind die Prämissen? Untersuchen wir zunächst Prämisse 2: Was Prämisse 2 betrifft, ist fraglich, ob bzw. welche Zielsetzungen sich bei allen Menschen als gleich aufweisen lassen. Wie steht es um die Sicherheit des Lebens und des Eigentums? Will das wirklich jede(r)? Noch 1937 hat sich Kraft hier selbst skeptisch gezeigt. Aber vielleicht bekämen wir so zumindest eine eingeschränkte Moral, die für alle gilt, die über solche gleichartige Bedürfnisse verfügen.

Wie steht es jedoch um Prämisse 1 „Sofern sich ein Mensch mit den anderen seiner Gattung als gleichartig erkennt, kann er keine Ausnahmestellung in Bezug auf die Berücksichtigung des Gleichen in seinem und dem Handeln anderer beanspruchen"? Was heißt hier „kann" bzw. „nicht können"? Kraft meint erläuternd:

509 Zum Naturrecht siehe aber 10.3.3.

> […] die Forderung muss von jedem anerkannt werden, sobald er sich als Exemplar einer Gattung erkennt, weil die Ablehnung dieser Forderung bei Aufrechterhaltung des individuellen Zieles […] eine Ausnahmestellung ergeben würde, die unter dem Gattungsgesichtspunkt unmöglich ist. (Kraft 1940, 222)

Unmöglich ist sie, weil sie der Forderung nach gleicher Berücksichtigung widerspricht. (Vgl. auch Strzelewicz 1941, 261) So schreibt Kraft: Mit der Einnahme des Gattungsgesichtspunktes stelle man sich selbst den anderen gleich, man gestehe den anderen zu, was man selber von ihnen verlangt. (Kraft 1940, 219)

Es wurde zu Recht kritisiert, es handle sich hier nicht nur um die Einsicht in ein gattungsmäßiges Gleichartigsein, sondern um die Anerkennung nach gleicher Berücksichtigung, nach Gleichberechtigung, nach Gleichbehandlung, die eine normative Forderung darstellt: Alle Exemplare einer Gattung sollen gleich behandelt werden. Kraft begehe hier ein non-sequitur, da aus der Erkenntnis der Artgleichheit nicht die Anerkennung des Gleichbehandlungsgrundsatzes folge. Was heißt das für das Argument? Wer die Norm „Alle Exemplare einer Gattung sollen gleich behandelt werden" anerkannt hat und wie alle anderen bestimmte Ziele erstrebt, kann anderen das gleiche Streben nicht verwehren. Die Norm der Gleichbehandlung wird also schon vorausgesetzt. Und das Problem verschiebt sich darauf, warum diese allgemein anerkannt werden soll. Es wird davon ausgegangen,

> daß bestimmte Probleme durch Anwendung allgemeiner Regeln gelöst werden sollen. Der Begründungsversuch für die Notwendigkeit der Anerkennung einer allgemeinen Regel beruht daher auf einer petitio principii. (Hegselmann 1979, 99)

Diesen Einwand brachte bereits Strzelewicz (1941, 261 f.) vor. Kraft liefert sich dem berechtigten Vorwurf aus, dass diese Ausführungen zur Ethik und Wertproblematik bereits einen moralischen Standpunkt voraussetzen. (Radler 2006, 218)[510]

Was hatte Kraft mit seinem Argument beabsichtigt? Er meinte in der Begründung der altruistisch-egalitaristischen Norm auf allgemein anzuerkennende moralische Nor-

510 Nach Radler 2010 gehe es bei Kraft gar nicht um ein deduktives Argument, sondern um abduktives, praktisches Räsonieren. Das von Charles S. Peirce (1839–1914) erstmalig entwickelte Konzept der „Abduktion" oder des „abduktiven Schließens" bezeichnet denjenigen Prozess, in dem ein Mensch angesichts einer als problematisch oder erklärungsbedürftig empfundenen Erfahrung eine erklärende Hypothese bildet. Dies wurde von Risto Hilpinen 2007 zu einer praktischen Abduktion umgeformt. Ein abduktives Argument würde jedoch lediglich Gründe aufzeigen, die die Räsonierenden zur Handlung gebracht haben. Je nach den Gründen könnte die Handlung als gerechtfertigt gelten oder nicht. Kraft würde ein abduktives Argument jedoch nicht genügen. Er will nicht nur zeigen, dass, wer moralisch handelt, gerechtfertigt ist. Vielmehr geht es ihm darum zu zeigen, dass, wer rational sein will, moralisch handeln muss.

men oder ein Zweck-Mittel-Argument verzichten zu können bzw. für eine erfolgreiche Moralbegründung zu müssen. Auch wenn wir eine Gattungsgleichheit in Bezug auf bestimmte Ziele feststellen würden, so würde dieses Vorhaben daran scheitern, dass in den Prämissen eine Forderung eingegangen ist, die irrtümlich als eine Einsicht in eine Tatsache genommen wurde.

Kraft bietet kein überzeugendes Begründungsargument für die altruistisch-egalitaristische Moral, sondern zeigt lediglich, dass, wer den Wechsel von einer individuellen zu einer überindividuellen Perspektive vollzogen hat, das Verfolgen bestimmter Ziele (Befriedigung vitaler Bedürfnisse etc.) aller in Bezug auf sein und das Handeln anderer gleich berücksichtigen muss. Manfred Moritz schließt seine Rezension von 1941 deshalb mit folgender Bemerkung:

> Geht man vom Egoismus aus, dann kann man den Altruismus nicht beweisen, geht man vom Altruismus aus, so braucht man ihn nicht zu beweisen. (Moritz 1941, 267)

Kraft hat 1942 in *Theoria* auf diese Einwände selbst geantwortet:

> Die Kritik, die meine Abhandlung über Moralbegründung in „Theoria" VI erfahren hat, trifft in ihrem Hauptpunkt durchaus zu. Aus dem Gattungsgesichtspunkt d.i. aus der generellen Gleichartigkeit der Individuen und ihrer Ziele lässt sich die Forderung einer gleichartigen Erreichung dieser Ziele durch alle Gattungsglieder nicht logisch ableiten. Diese Einsicht hat sich mir schon vor einem Jahr, bald nach der Veröffentlichung der Abhandlung in einem Briefwechsel mit Professor Gomperz ergeben. […] Der Gattungsgesichtspunkt enthält nur die Tatsachen-Erkenntnis, dass ich mit anderen von gleicher Art bin, auch hinsichtlich gewisser triebbestimmter Ziele, und dass jeder so wie ich diese seine individuellen Ziele erreichen will. Dass jeder in *gleicher* Weise seine Ziele erreichen *soll,* ist hingegen eine Forderung, keine Tatsachen-Erkenntnis. Diese Forderung betrifft etwas ganz Neues: Die Ziel-Erreichung für alle, nicht bloss für mich allein. Und diese neue Forderung ist weder eine tatsächlich allgemeine noch durch Generalisierung des tatsächlich allgemeinen Verlangens der *individuellen* Ziel-Erreichung zu gewinnen und auch nicht auf Grund der Gattungsgleichheit abzuleiten. (Kraft 1942, 154 f.)[511]

Wenn dies das einzig mögliche Argument zur Begründung der altruistisch-egalitaristischen Moral darstellt, dann hat Kraft höchstens gezeigt, welche zusätzlichen Prämissen noch Voraussetzung einer altruistisch-egalitaristischen Position sind. Kraft sah dies als Verdienst:

511 Nur ein Gleichinteressierter (z. B. ein Gott, der alle Menschen als seine gleichwertigen Kinder betrachtet) hat dieses Ziel.

> Wenn nun die Begründung einer altruistischen Moral tautologisch erscheint, so scheint mir ihr Wert doch immer noch darin zu liegen, dass damit deren Voraussetzungen deutlich aufgewiesen werden. (Kraft 1942, 155)[512]

Der Aufsatz von 1940 war ein Fehlschlag, den Kraft selbst eingesehen hat.

Nichtsdestoweniger ließ die Idee einer rationalen Moralbegründung, d.h. ausschließlich mit Gründen, die ein rationaler Mensch nicht ablehnen kann,[513] Kraft selbst nach diesem eingestandenen Fehlschlag nicht los. Die Rezeption seiner Ethik wurde vor allem durch die späteren Arbeiten geprägt, sodass hier ein Überblick über diese nötig ist, um die Unterschiede zur Moralbegründung in seiner Wiener-Kreis-Periode verdeutlichen zu können.

10.3 Krafts moralische und ethische Auffassungen nach der Wiener-Kreis-Periode

10.3.1 Moralbegründung auf Grundlage der Kultur: *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre*, 2. Auflage (1951)

Einen weiteren Versuch der Moralbegründung unternimmt Kraft bereits in seiner *Einführung in die Philosophie* (1950a; im Folgenden: *Einführung*) und in der zweiten Auflage der *Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre* (1951). In beiden Arbeiten steht nun für die Moralbegründung die Kultur im Mittelpunkt. Ich werde meinen Fokus hier auf die zweite Auflage der *Wertlehre* richten und die *Einführung* wo angebracht zur Ergänzung heranziehen. Die Kultur-Begründung wird oft irrtümlicherweise bereits auf 1937 datiert, weil ein eingehender Vergleich der ersten und zweiten Auflage unterbleibt.

Worin sein Anliegen besteht, hebt Kraft im Vorwort zur 2. Auflage der *Wertlehre* noch einmal hervor: Es gehe darum aufzuzeigen, dass aus der Ablehnung eines Wertabsolutismus nicht zwangsläufig ein individualistischer Relativismus folge. Wir haben demnach

512 Darüber hinaus enthält der Aufsatz von 1940 eine klare Absage an eine religiöse Moralbegründung.

513 Julian Nida-Rümelin geht deshalb in seinem Beitrag „Rationale Ethik“ kurz auf Kraft als Vorläufer gegenwärtiger rationaler Ethikerinnen und Ethiker ein. Als rationale Ethik gilt ihm jede Ethik, in der die These „Wer unmoralisch handelt, der handelt irrational“ wahr ist. Dabei bezieht er sich jedoch ausschließlich auf die kulturbedingte Begründung in der 2. Auflage der *Wertlehre*. Nicht haltbar ist angesichts der in dieser Untersuchung vorgelegten Interpretation der Schlick'schen Ethik die Behauptung, Kraft sei „der erste zum logischen Empirismus zählende Denker, der die auf dem verifikationistischen Sinnkriterium beruhende Einstufung von moralisch wertenden Äußerungen als Pseudoaussagen zurückwies und eine Theorie normativer Ethik entwickelt hat“ (Nida-Rümelin 1992, 158). Kraft wies die Einstufung moralisch wertender Äußerungen als Pseudoaussagen nicht weniger zurück als Schlick, und auch Schlick betrieb normative Ethik, wenn auch theoretisch weniger durchdacht als Kraft.

ganz klar den Versuch eines Mittelweges, der die subjektive Grundlage von Werturteilen beibehalten will, ohne auf eine objektive Begründung verzichten zu müssen.

In weiten Teilen stimmt die zweite Auflage der *Wertlehre* mit der ersten Auflage von 1937 überein. Neben der Berücksichtigung neuerer relevanter Literatur (z.B. Dewey 1939 und Ayer 1946, der 2. Auflage von *Language, Truth, and Logic*), der Verschiebung einiger Passagen und kleineren Ergänzungen bringt die 2. Auflage jedoch für die Begründungsthematik eine wesentliche Änderung: Lehnt Kraft 1937 in einer Fußnote die Auffassung Cohns, kein Mensch könne die Kultur ernsthaft ablehnen, entschieden ab, so behauptet er dies 1951 nun ausdrücklich, ohne übrigens Cohn noch zu erwähnen. 1937 hatte Kraft hierzu noch bemerkt: Ohne dogmatisch zu sein, ließe sich nicht bestimmen, was zur Kultur unbedingt gehört. Was sollte auch das Kriterium hierfür sein? (Kraft 1937, 195, Fn. 1)

Andererseits hat sich gezeigt, dass Kraft bereits 1940 in „Über Moralbegründung" behauptete, kein Mensch könne die Kultur ernsthaft ablehnen. Der Bezug auf kulturelle Ziele schien ihm zu dieser Zeit aber nicht tauglich für eine Moralbegründung, da die daraus ableitbaren Normen keine moralischen wären. 1951 soll eben diese Bezugnahme auf die Kultur nun jedoch leisten, was nicht einmal ein individueller oder sozialer Lebenswille in der ersten Auflage und der Gattungsgesichtspunkt in „Über Moralbegründung" leisten konnten.

Nun scheint Kraft klar geworden zu sein, was zum „Wesen" der Kultur (und letztlich des Menschen) gehört. Grundlagen, die er 1937 noch als dogmatische Setzungen abgelehnt hätte, werden nun ins Treffen geführt, und zwar nicht zuletzt ausdrücklich für eine Moralbegründung:

> Es gibt somit jedenfalls überindividuelle Wertungsgrundsätze, die man anerkennen muß, sobald man im Verein mit anderen als Kulturmensch leben will. Der Grund für ihre Allgemeingültigkeit liegt in der Unentbehrlichkeit für die Kultur, in der sich die spezifisch menschlichen Fähigkeiten entfalten. Auf diese Weise kann der Wert der Wirtschaft und der Technik, des Rechtes und der Moral, der Bildung und des Unterrichts, der Kunst und der Wissenschaft als allgemeingültig begründet werden. (Kraft 1951, 255)

Kraft setzt nun für die Gesamtmoral auf eine Zweck-Mittel-Argumentation, in der die Anerkennung der moralischen Werte als notwendiges Mittel zur Erhaltung der Kultur ausgewiesen wird und die Erhaltung der Kultur von jedem Menschen als Ziel anerkannt werden muss:

> *Es gibt aber auch solche [Wertungsgrundsätze], die allgemein anerkannt werden müssen, weil sie die Kultur begründen.* Das sind die Wertungsgrundsätze für die Bestimmung der Grundwerte und der grundsätzlichen Unwerte. Die Anerkennung der Kultur, dessen, was für sie wesentlich ist, bildet das Fundament für die rationale Begründbarkeit und Allgemeingültigkeit von Wertungen. (Kraft 1950a, 117f.)

Die Moral wird nun zur „conditio sine qua non für die Kultur“ (Kraft 1951, 247) erklärt. Doch lässt sich nicht auch ein Leben als Kulturmensch ablehnen? Theoretisch ja, doch praktisch nein, so Kraft:

> Denn wer die Kultur negieren und aufgeben wollte, der müßte eben dadurch zum Tier werden. Ein Mensch ganz ohne Kultur ist ein Selbstwiderspruch. (Kraft 1951, 247 f.)

Der Mensch sei seinem Wesen nach ein Kulturwesen. Deshalb müsse er alles als wertvoll anerkennen, was für die Kultur unumgänglich notwendig sei, und als unwert, was diese schädige oder behindere. Und entscheidend:

> Damit ist nun *eine sachliche Notwendigkeit für die Anerkennung überindividueller Wertungsgrundsätze gegeben. Conditio sine qua non für die Kultur – das ist das Prinzip, das eine allgemeine, überindividuelle Geltung für Wertungsgrundsätze begründet.* (Kraft 1951, 247)

Es gibt nun Grundwertungen, die in jeder Kultur gelten müssen. (Kraft 1951, 249)[514] Kraft hält zwar noch daran fest, die Anerkennung von Werturteilen beruhe auf der Beziehung als notwendigem Mittel für allgemein menschliche Ziele und dadurch sei die Anerkennung durch den Willen zum kulturellen, individuellen und sozialen Leben (und durch die freiwillige Bindung an die Regeln theoretischer Argumentation) bedingt. (Kraft 1951, 257)[515] Nur hält Kraft 1951 eben den Willen zum kulturellen Leben für praktisch notwendig und spricht sogar von „absoluten“ Werten:

> Die Ziele, die durch die Bedingungen der Kultur überhaupt gesetzt werden, und damit die sich daraus ergebenden Wertungsgrundsätze, kann nur ablehnen, wer darauf verzichtet, als Kulturmensch zu leben, und das heißt, wer überhaupt nicht Mensch sein will. Insofern könnten sie als absolute Werte angesehen werden. (Kraft 1951, 261)[516]

Als Konsequenz für die legitimen Aufgabenbereiche einer wissenschaftlichen Wertlehre ergibt sich daraus: Soweit es um die Bedingtheit von Wertungen durch die allgemeinen

---

514 Dies hat auch Auswirkungen auf Kunst und Wissenschaft. 1937 mussten die Banausen das Urteil der Sachkundigen akzeptieren, weil sie ihm nichts entgegenzusetzen hätten. Nun gilt: Ohne Kunst und Wissenschaft könnte das spezifisch Menschliche nicht entwickelt werden. Der Wert von Kunst und Wissenschaft für die Kultur müsse nun von allen anerkannt werden, ungeachtet dessen, ob sie für eine(n) subjektiv von Wert seien. (Kraft 1951, 255)

515 Kraft versteht sie deshalb auch als utilitaristische Begründung.

516 1950 hieß es noch bescheidener: „Man muß sich dazu auf den Standpunkt der Gesellschaft stellen und den egoistischen verlassen. Aber wenn jemand dem sich entziehen will, dann muß er als Einsiedler leben oder als ein Parasit der Gesellschaft. Wer das nicht will, der muß ein sittliches Sollen anerkennen.“ (Kraft 1950a, 133)

und speziellen Kulturbedingungen geht, könne diese nun auch Werte aufstellen. (Kraft 1951, 261) Aufgrund starker anthropologischer Annahmen über das Wesen des Menschen glaubt Kraft 1951, auf einem Boden zu stehen, der fest genug ist, um es der Ethik zu erlauben, Werte als objektive und sogar absolute vorzugeben. Die Moral findet nun in der Kultur einen nicht weiter hinterfragbaren Bezugspunkt.

10.3.2 Moralbegründung auf Grundlage natürlicher Ziele: *Rationale Moralbegründung* (1963)

Während Kraft an seiner allgemeinen Wertlehre kaum noch Änderungen vorgenommen hat, variieren seine Versuche, für die Moralbegründung einen festen Boden zu finden, immer wieder. Einen neuerlichen Begründungsversuch startet er in *Rationale Moralbegründung,* einer Arbeit, die 1963 erschien. Die Tendenz, natürliche menschliche Ziele anzunehmen, wird immer stärker.

Krafts werttheoretische Grundvoraussetzungen bleiben: Da er es für einen wesentlichen Charakterzug moralischer Werturteile hält, von allen anerkannt werden zu müssen, ist es erforderlich, dass sich deren Begründung auf etwas stützt, das von niemandem abgelehnt werden kann. Nur (Tatsachen-)Erkenntnis könne als eine solche objektive Grundlage dienen:

> Nur eine *rationale* Begründung, d.i. eine Begründung auf Erkenntnis, kann der Moral eine sichere Grundlage geben. Denn Rationalität heißt, sein Verhalten durch Erkenntnis leiten zu lassen. Nur die Erkenntnis kann eine objektive Grundlage geben, die nicht abgewiesen werden kann, die von allen anerkannt werden muß. (Kraft 1963, 6)

Er setzt wiederum auf Zweck-Mittel-Argumente:[517]

> Und als giltig muß ein Werturteil oder eine Norm anerkannt werden, weil oder wenn man den gewerteten oder normierten Sachverhalt als Mittel für einen Zweck erkennt und den Zweck bejaht. In dieser Weise kann eine Erkenntnis einem Werturteil oder einer Norm eine rationale Begründung geben, [...]. (Kraft 1963, 36)

Wiederum glaubt Kraft, eine Moral rational begründen zu können, insofern sie sich als (notwendiges) Mittel für von allen Menschen zu bejahende Zwecke aufweisen lässt:

> Die rationale Begründung der Moral erfolgt dadurch, daß die Moral als das Mittel zur Erreichung eines Zieles erkannt wird, das ein gemeinsames ist. (Kraft 1963, 45)

517 Dies unternimmt Kraft, nachdem er sich ausführlich mit dem Versagen bisheriger Moralbegründungen auseinandergesetzt hat: Psychologische, soziologische, utilitaristische, apriorische, phänomenologische Begründungsversuche seien gescheitert.

Wobei „gemeinsam" hier als „für jede(n)" zu verstehen ist. Stützte sich Kraft 1950 und 1951 auf Kulturziele, sind es nun andere Ziele, für die die allgemeine Anerkennung moralischer Normen ein (notwendiges) Mittel darstellen soll. Der Inhalt einer solchen Ordnung hänge sodann von den Zielen der miteinander lebenden Individuen ab. Von Natur aus wären jedoch solche:

1. Selbstbestimmung
2. Sicherheit für Leben, Eigentum und die ganze Interessensphäre
3. Bedürfnis nach Hilfe anderer

(Kraft 1963, 39)

Als Zweck der Moral sieht Kraft deshalb die Erreichung der individuellen Ziele von Selbstbestimmung, Sicherheit für Leben, Eigentum und die ganze Interessensphäre sowie die Hilfe anderer. Mittel (hier die Anerkennung moralischer Normen), die sich zur Erreichung dieser Ziele als notwendig erweisen, wären rational begründet.

Um Sicherheit gewährleisten zu können, sei es notwendig, jede absichtliche Schädigung auszuschließen. Es dürfe keine Irreführung durch Täuschung, Lüge oder Betrug geben. (Kraft 1963, 39) Das Streben nach der Hilfe anderer erfordere zudem über das negative Gebot der Nicht-Schädigung hinaus das positive Gebot, anderen zu helfen. Und für die Selbstbestimmung wäre die Norm erforderlich, dass die Freiheit, die jeder für sich verlangt, für alle gewährt werden soll. (Kraft 1963, 39 ff.) Zusammenfassend:

> Darin, daß ein individuelles Wollen mit den allgemeinen Zielen der Selbstbestimmung, der Sicherheit und der gegenseitigen Hilfe vereinbar ist oder zu ihnen in Widerspruch tritt, liegt das Kriterium der moralischen Zulässigkeit oder Unzulässigkeit eines Wollens. (Kraft 1963, 43)

Kraft glaubt mit (1) der Erkenntnis von Tatsachen-Beziehungen (Zweck-Mittel-Beziehungen) und (2) naturgegebenen Zielsetzungen (anthropologischen Annahmen) für eine rationale Moralbegründung das Auslangen zu finden. Allein darauf würde sich die Anerkennung einer gemeinsamen Perspektive, welche die Moral darstellt, gründen können. Hier irrt Kraft. Der Umstand, dass alle ein Bedürfnis nach Selbstbestimmung, nach Sicherheit und nach Hilfe haben, bedeutet noch nicht, dass es sich um gemeinsame Ziele handeln würde, was Kraft in einem anderen Zusammenhang durchaus klar gesehen hat. Die Ziele sind die je eigene Selbstbestimmung, die je eigene Sicherheit und die Hilfe für die Erreichung je eigener Ziele. Für manche Menschen ist es nicht notwendig, analoge Bedürfnisse auch anderen zu gewähren oder zu ermöglichen. (1) Die Anerkennung der genannten moralischen Normen mögen (für manche) ein (notwendiges) Mittel sein, aber nicht für alle. (2) Für manche mögen sie nur ein wirksames Mittel sein, kein notwendiges. Ihre Anerkennung ist (für diese) zulässig (erlaubt), aber nicht gefordert (ein Nicht-

Anerkennen nicht verboten). (3) Manche mögen an der Erreichung ihrer Ziele durch die vorgeschlagenen moralischen Normen sogar behindert werden. Für sie wäre eine Anerkennung dieser Normen sogar unzulässig.

Hinreichend rational begründet sind die Normen selbst unter Krafts Annahmen erst, wenn eine weitere Zielsetzung hinzugenommen wird, nämlich: die Erreichung der genannten Ziele für alle, also der Gleichbehandlungsgrundsatz. Dies ist der springende Punkt, der zur Verfügung stellt, was zur Zusammenfügung individueller Perspektiven zu einer gemeinsamen nötig ist. Aber warum sollte jeder dieses Ziel anerkennen? Und hier lässt Kraft die Katze, spät, aber doch noch aus dem Sack:

> Die Begründung dafür, daß sich jeder dieses Ziel setzen soll, liegt wieder in einer Erkenntnis, darin, daß alle anderen von der gleichen Art wie er selbst sind und daß er deshalb keine Sonderstellung für sich rechtfertigen, d.i. begründen, kann. […] Und wenn *alle* eine Ausnahmsstellung wollen, ist es widerspruchsvoll. (Kraft 1963, 57)

Setzte dies schon 1940 einen moralischen Gesichtspunkt voraus, hat sich seitdem daran auch nichts geändert. Kraft kommt aus der Moral nicht heraus. Individuelle Gesichtspunkte alleine sind für eine Moralbegründung nicht ausreichend.

Einige Formulierungen suggerieren dennoch, ohne eine gemeinsame Perspektive auszukommen, etwa jene:

> Die moralischen Normen sind somit nicht willkürliche Festsetzungen, sondern als Mittel zur Erreichung der natürlichen Ziele sachlich bestimmt. (Kraft 1963, 57)

Die Begehrensbefriedigung für alle (auch nur in Bezug auf die genannten Ziele) ist jedoch kein natürliches Ziel. Und wer den Standpunkt der Gleichbehandlung nicht einnimmt, kann auf dieses Ziel auch nicht durch Erkenntnis verpflichtet werden. Krafts Versuch, den altruistischen Moraltheoretiker, wie er ihn in einem eingebauten Dialog vorstellt, noch einmal zu hintergehen, gelingt nicht. Wir haben bei Kraft höchstens eine altruistisch-egalitaristisch-rationale Moralbegründung. Krafts eigener (Fehl-)Einschätzung zufolge hätten wir es mit einer natürlichen Moral zu tun (Kraft 1963, 63 f.), was ihm das Urteil einbrachte, naturrechtlichen Positionen nahe zu stehen. (V. a. Acham 1967)[518] Zwi-

518 Besonders Alfred Verdross (1890–1980) stützte sich auf Kraft. Verdross, Völkerrechtler und Rechtsphilosoph, war ursprünglich Schüler Hans Kelsens. Er wandte sich aber früh dem naturrechtlichen Denken zu und begründete eine katholische rechtsphilosophische Schule und Völkerrechtslehre. Von 1958–1977 wirkte er als Richter beim *Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte.* Dass Kraft Mitglied des Wiener Kreises war, verwendet Verdross als Argument für seine Theorie: „Diese Einsichten sind von um so größerer Bedeutung, als Kraft dem neopositivistischen Wiener Kreis angehört. Seine Wertlehre beruht daher auf einer streng empirischen Grundlage, die jederzeit auf ihre Übereinstimmung mit den Tatsachen nachgeprüft werden kann." (Verdross 1971, 97)

schen Krafts eigenen Grundlagen, mit denen er vermeint auszukommen, und naturrechtlichen Konzeptionen klafft jedoch eine Lücke. Der altruistisch-egalitaristische Standpunkt, der das Ziel „Erreichung der genannten Ziele für alle" begründet, ist selbst eine moralische Forderung. Da Kraft diese Lücke nicht sieht, konnte er sowohl von Naturrechtlern als auch von Rechtspositivisten als Verbündeter gesehen werden.[519]

Was ist aus der Bezugnahme auf Kultur geworden? Auch diese taucht 1963 wieder auf, jedoch ganz zum Schluss und nun beschränkt auf eine Individualmoral:

> Die Anteilnahme an der Kultur – das ist die Forderung der Individualmoral. Das muß jeder sich zum Ziel setzen, weil die Kultur für den Menschen wesentlich ist und darum unabweisbar. Darin liegt die rationale Begründung einer Individualmoral. (Kraft 1963, 65)

Für die Sozialmoral spielt die Kultur ab nun keine Rolle mehr. Die Inhalte einer Sozialmoral, die sich nach Kraft rational begründen lassen, werden ab nun immer bescheidener. Eine neuerliche Einschränkung erfahren sie 1968 in *Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral.*

10.3.3 Moralbegründung auf der Grundlage primärer Strebensziele: *Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral* (1968)

Auch in *Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral* legt Kraft zunächst wieder seine Wertlehre dar, an der sich nichts Wesentliches geändert hat. Er betont noch einmal, dass zwar „gut" eine undefinierbare Qualität sei, wie auch von Moore behauptet, doch dies treffe auf „sittlich gut" nicht zu:

> Als „sittlich gut" ist es hingegen nicht mehr eine einheitliche Qualität, sondern das Spezifische des sittlich guten [sic!] liegt in einem hinzutretenden sachlichen Gehalt, durch den es sich allein von anderen Arten des Guten unterscheidet. (Kraft 1968, 103)

Obwohl Werturteile und Normen im Gesamten weder wahr noch falsch seien, könnten sie möglicherweise dennoch objektiv richtig oder falsch sein:

> Das große Problem des Wertbereichs ist es, ob es überpersönliche Werte gibt, allgemeingültige, objektive. (Kraft 1968, 103)

Auch 1968 bleibt Krafts Anliegen, die objektive Gültigkeit moralischer Werturteile bzw. Normen aufzuweisen. So weit, so bekannt.

In der Moralbegründung ergeben sich jedoch weitere Modifizierungen, auf deren wesentliche im Folgenden in der gebotenen Kürze eingegangen werden soll.

519 Vgl. dazu auch Schild (1973, 239 f.).

Festsetzung des Moralbegriffs: Kraft bespricht nun ausdrücklich die Adäquatheitsbedingungen seines Moralbegriffs, welcher nur durch eine Festsetzung gewonnen werden könne. Adäquatheitskriterien für die Festsetzung seien zum einen die bereits früher klargestellte Forderung nach dem Einschluss aller moralischen Werte und Normen, die „zweifellos als moralische betrachtet werden", und darüber hinaus, dass eine klare Abtrennung von Recht, Hygiene, Forderungen der Wirtschaftlichkeit etc. erfolge. (Kraft 1968, 93) Nach Krafts nunmehrigem Moralverständnis unterscheide sich die Moral zum Beispiel vom Recht dadurch, dass die Befolgung ihrer Normen auf Freiwilligkeit beruhe. Im Unterschied zur Hygiene oder Forderungen der Wirtschaftlichkeit wiederum richteten sich die Normen der Moral an alle und regelten das menschliche Verhalten zur Gänze, nicht nur spezielle Gebiete. (Kraft 1968, 94)

Die Grundfrage einer Theorie der Moral lautet noch immer:

> Wodurch wird der Inhalt moralischer Normen bestimmt? Und warum soll jeder sie anerkennen? (Kraft 1968, 104)

Was eine Theorie der Moral zu leisten hat, sei die Aufstellung moralischer Normen und die Begründung ihrer Allgemeingültigkeit. Normen könnten jedoch nicht allein aus der Erkenntnis von Tatsachen abgeleitet werden (Kraft verweist nun auf Feigls „Validation and Vindication"). (Kraft 1968, 105) Sie könnten jedoch teleologisch auf der Grundlage bestimmter Ziele und notwendiger Bedingungen für die Erreichung dieser Ziele begründet werden. Er setzt also wieder auf die Zweck-Mittel-Argumentform allgemeiner Handlungsrationalität:

> Für die Aufstellung und die Gültigkeit einer Forderung als einer Anweisung für das Handeln bildet die Erkenntnis der Bedingung für die Erreichung der Absicht den Erkenntnisgrund. (Kraft 1968, 109)

Wahr oder falsch werden Forderungen damit aber nicht:

> Daß eine Forderung besteht, d. i. daß sie sich aus der Bedingung für die Erreichung einer Absicht ergibt, ist eine Erkenntnis. Die Forderung selbst ist keine Erkenntnis. Darum sind Forderungen nicht wahr oder falsch. Aber sie können richtig oder unrichtig sein, je nachdem, ob sie aufgrund von Erkenntnis gestellt werden oder ob sie aus falschen Voraussetzungen hervorgehen. (Kraft 1968, 109)

Aber auch 1968 ist Kraft noch klar, dass so nur hypothetische Imperative begründet werden können. Das Sollen gilt nur für den, der diese Absicht tatsächlich hat:

> Wer den Zweck will, muß die Mittel wollen; sonst kann er den Zweck nicht erreichen. (Kraft 1968, 110)

Begründung der Sozialmoral: Welche Konsequenzen hat dies für die Begründung einer Sozialmoral? Zur Begründung einer Sozialmoral reicht dies insofern nicht aus, als die Ziele noch beliebig sind. Solche Forderungen aufgrund teleologischer Beziehungen „scheiden nicht zwischen gut und böse", wie Kraft sich ausdrückt. (Kraft 1968, 110) Normen können als moralische erst bei Voraussetzung moralischer Ziele begründet werden. (Kraft 1968, 111) Unter Voraussetzung solcher Ziele werde die Ethik sodann zu einer technischen Wissenschaft:

> Die teleologische Erkenntnisweise ist die der technischen Wissenschaften. Sie ermöglicht die Anwendung der Erkenntnis auf praktische Zwecke, zur Erreichung von Zielen. Die Ethik erhält auf diese Weise einen unerwarteten Charakter: sie wird zu einer technischen Wissenschaft. Das wird wohl für viele ein schockierendes Ergebnis sein. Aber es gibt keine andere rationale Begründung für die Moral. Denn die Ethik kann nicht die Erkenntnis absoluter Werte und kategorischer Imperative sein, weil es diese nicht gibt. (Kraft 1968, 110 f.)[520]

Über die Zweck-Mittel-Relation hinaus muss die Ethik in diesem Ansatz noch die moralischen Ziele klären, wenn schon nicht festlegen. Welchen Zielen dient die Moral? Was soll durch sie verwirklicht werden, was es ohne sie nicht gäbe? Für Kraft ist es eine Ordnung, die es ermögliche, dass jeder Mensch seine Begehren befriedigen könne. Ohne Moral herrsche „Kampf oder Zwangsordnung", in welcher nicht jeder seine Begehren befriedigen könne. (Kraft 1968, 112) Der Zweck der Moral liegt (unter idealen Bedingungen) also darin, zu ermöglichen, dass alle Menschen alle ihre Begehren befriedigen können. Dieses Ziel ergebe sich aus dem unpersönlichen Standpunkt der Moral. Soweit zur Charakterisierung der moralischen Perspektive. Sollten aber alle diesen Standpunkt teilen? Dieser überpersönliche Gesichtspunkt werde durch die Erkenntnis der allgemeinen Tatsache eingeführt, „daß ich mit anderen in wesentlichen Eigenschaften gleichartig bin, körperlich und seelisch". (Kraft 1968, 112) Die Einnahme des allgemeinen Standpunktes „folge" aus der Erkenntnis der Artgleichheit, die „eine zoologische, also eine empirische Tatsache" sei. (Kraft 1968, 113) Der überpersönliche Gesichtspunkt fordere von jedem/jeder, der/die die Befriedigung seiner/ihrer Begehren erstrebt, dass die Begehren aller befriedigt werden. Es sei, so schon 1940 und 1963, logisch widersprüchlich, dass alle eine Sonderstellung einnehmen. (Kraft 1968, 114) Aus dem Gesichtspunkt der Allgemeinheit wäre es ein Vorrecht, wenn nur Einzelne alle ihre Begehren befriedigen könnten. So die noch immer wenig überzeugende Begründung für den Gesichtspunkt der Allgemeinheit. In diesem Punkt erscheint Kraft lernresistent. Im Unterschied zum Begründungsversuch von 1963 bildet das Ziel in seiner Zweck-Mittel-Argumentation jedoch nun von vornherein ein gemeinsames Ziel, kein je individuelles.

520 Acham will das nur als eine Absage an die ontologische Existenz kategorischer Imperative verstanden wissen, sodass kein Widerspruch zur Bemerkung Krafts im selben Werk, moralische Normen hätten die Geltung kategorischer Imperative, bestehe. (Acham 1972, 643 f.)

Eine weitere Änderung im Sinne einer Einschränkung erfährt die Moralbegründung für den Fall (den Kraft als den tatsächlich vorliegenden sieht), dass aufgrund begrenzter Ressourcen oder widerstreitender Begehren nicht alle Begehren befriedigt werden können. Das moralisch normierte Ziel verändert sich unter diesen Bedingungen: Nun kann es nicht mehr darum gehen, alle Begehren aller zu befriedigen, sondern zum Ziel wird, die Begehrensbefriedigung für alle in gleicher Weise einzuschränken. Es sei deshalb nötig, die Begehrensbefriedigung durch allgemeine Normen zu regeln, die für alle in gleicher Weise gültig sind: „Das sind die moralischen Normen." (Kraft 1968, 111)[521]

Kraft untersucht im Anschluss konkrete Vorschläge, wie Begehrenskonflikte geregelt werden können. Er schlägt vor, Begehren, deren Befriedigung die Bedingung der Befriedigung anderer Begehren ist, die Präferenz zu geben. Hierzu zählten – wie bereits aus Kraft 1963 bekannt – (1) das Streben nach Selbsterhaltung, (2) das Streben, nicht an Leib, Gesundheit und Eigentum geschädigt zu werden, (3) das Streben nach Handlungsfreiheit sowie (4) das Streben nach gegenseitiger Hilfeleistung. (Kraft 1968, 115 f.)

> Sicherheit des Lebens, Nicht-geschädigt werden, Handlungsfreiheit und gegenseitige Hilfe sind naturgegebene allgemeine triebhafte Begehren. Es sind die primären Strebensziele, die vor allem verwirklicht werden müssen, weil sie die Vorbedingung für die Erfüllung aller anderen Begehren sind. (Kraft 1968, 116)

Um diese habe sich die Moral deshalb vornehmlich zu kümmern. Als Grundnorm ergebe sich: Jede(r) soll von einem Begehren abstehen, dessen Befriedigung die Erreichung eines primären Ziels verhindert. Als spezielle Forderungen würden sich ergeben:

1. Jede(r) soll alles unterlassen, was das Leben anderer gefährdet oder vernichtet.
2. Jede(r) soll Raub, Diebstahl und jede Art von Unwahrheit, Lüge, Betrug oder Verleumdung unterlassen.
3. Jede(r) soll alles unterlassen, was die Handlungsfreiheit eines/einer anderen einschränkt oder aufhebt.
4. Jede(r) soll den anderen helfen, dass sie ihre Begehren befriedigen können, soweit es möglich ist.
   (Kraft 1968, 117 f.)

Wer hier einwenden möchte, das sei wenig überraschend und nichts Neues, der sei daran erinnert, dass es Kraft nicht darum geht, neue moralische Normen, sondern die ge-

521 Abgesehen vom Inhalt und der Allgemeingültigkeit sieht Kraft als weiteres wesentliches Charakteristikum für moralische Normen deren freiwillige Erfüllung, wobei die Furcht vor Sanktionen keinen Zwang darstelle. Nur wenn die moralischen Normen freiwillig aus dem Motiv der Erreichung der primären Ziele für alle heraus befolgt werden, sei die Befolgung moralischer Art. (Kraft 1968, 125)

meinhin anerkannten zu begründen. Sein Ziel ist erreicht, wenn aus seiner Argumentation die anerkannten folgen. Er verweist deshalb darauf, dass sich diese Forderungen im Dekalog, bei Schopenhauer oder auch bei Kant finden.[522] Besonders auf den Würde-Begriff nimmt er hier Bezug:

> Seine Würde als Mensch besteht darin, daß er den Anspruch hat, als ein Wesen mit einer eigenen Lebenssphäre, mit eigenen Zielen und Interessen genommen zu werden. (Kraft 1968, 118)

In diesen Forderungen sieht Kraft „das *einzige* Mittel, um die Erreichung der primären Ziele für alle zu ermöglichen". (Kraft 1968, 118)[523]

Die unmittelbare Zielsetzung der Moral hat sich insofern gewandelt, als sie auf die Befriedigung der primären Strebensziele eingeschränkt wurde. Diese Einschränkung sei aber nicht Selbstzweck, sondern selbst Mittel. Das umfassende konstitutive Ziel bleibe, möglichst viele Begehren zu befriedigen. Und dieses Ziel müsse aufgrund der Einsicht in die Gleichheit[524] anerkannt werden:

> Die möglichste Befriedigung der Begehren für alle ist der Zweck der Moral und die Normen für die Beschränkung der Begehren zugunsten der Erreichung der primären Ziele sind das [einzige; A.S.] Mittel dafür. Weil der Zweck anerkannt werden muß, darum muß auch das Mittel zu seiner Erreichung anerkannt werden. (Kraft 1968, 121)

Wie schon in Ansätzen 1963 geht Kraft ausführlich auf Einschränkungen wie Notwehr ein, wenn es zu Normverletzungen gekommen ist oder diese drohen. Der Ausweg aus dem Dilemma, „entweder jede Verletzung einer Norm widerstandslos hinzunehmen oder durch ihre Verhinderung eine moralische Schuld auf sich zu laden" (Kraft 1968, 128), bestehe darin, die Normen in ihrer Geltung so weit einzuschränken, dass ihre Durchsetzung nicht wieder eine Normverletzung involviere. (Kraft 1968, 128) Hierbei komme dem Recht eine entscheidende Rolle zu, denn Moral könne die gewaltsame Verhinderung von Normver-

522 Zu Krafts Kritik an Kant siehe Kellerwessel 2002.

523 Reinhard Kleinknecht sieht in dieser Behandlung der Ethik, wie sie Kraft 1968 vorlegt, innerhalb der logisch-empiristischen Schule „einen wesentlichen Fortschritt": „Dieser Fortschritt besteht in der Einsicht, daß sich die Moral überhaupt rationalisieren läßt. […] Aber auch wenn man den Ausführungen des Verf. nicht uneingeschränkt zu folgen vermag, so sind sie doch insofern wertvoll, als in ihnen mit großer Klarheit die Konsequenzen entwickelt werden, die sich ergeben, wenn man überhaupt eine Begründung der Moral durch Erkenntnis für möglich hält." (Kleinknecht 1969, 36)

524 Eine egalitäre Moral ergibt sich für Kraft daraus jedoch nicht. Er hält die „Auslese und Bewahrung einer Elite" für unerlässlich, „wenn die Höhe der Kultur und ihr Fortschritt gewahrt werden soll" (Kraft 1968, 124). Sind die primären Begehren befriedigt, müssen bei der Befriedigung weiterer durchaus Unterschiede gemacht werden. (Kraft 1968, 124)

letzungen erlauben, diese jedoch nicht selbst durchsetzen, weshalb diese Aufgabe dem Recht zufalle. Das Recht stellt insofern eine Ergänzung der Moral dar, ohne diese ersetzen zu können. Zumindest die oberste Instanz müsse die Normen freiwillig befolgen. (Kraft 1968, 130 f.) Nun distanziert sich Kraft von naturrechtlichen Ansätzen. Die Moral trete an die Stelle des Naturrechts.[525] Sie sei das Kriterium für die Richtigkeit des Rechts, jedoch nicht seiner Gültigkeit.[526] Die Moral fordere, moralisch unrichtiges Recht nicht zu befolgen. (Kraft 1968, 132 f.) Recht und Moral seien aufeinander angewiesen. Das Recht brauche zur Realisierung seiner Normen die Moral, die Moral zu ihrer Durchsetzung das Recht (Kraft 1968, 134), soweit es sich um Sozialmoral handelt. Doch auch die Individualmoral, die Kraft seit 1963 von der Sozialmoral unterscheidet, findet nun Krafts stärkeres Interesse.

Individualmoral: Darüber, wie das individuelle Leben innerhalb des Raumes, den die soziale Moral gewährt, zu gestalten ist, sage die soziale Moral nichts. In der Individualethik gehe es um den Sinn des Lebens und das Glück. Es sei individuell sehr verschieden, wodurch jemand glücklich werde. Kraft lehnt die Ratschläge der Stoa, der Jenseits-Religion und des Buddhismus ab. Allgemein gefordert könnten Lust und Glück als Ziele des Lebens ohnehin nicht werden. Auch die persönliche Vervollkommnung könne nicht als Ziel gefordert werden. (Kraft 1968, 136 ff.) Anders stehe es um die Kultur, die hier wieder ins Spiel kommt. Sie mache den Menschen zum Menschen und müsse für das individuelle Leben maßgebend sein:

> Er [der einzelne Mensch; A. S.] muß an der Erhaltung und Überlieferung des Kulturgutes mithelfen und er soll, wenn er dazu fähig ist, es durch eigene Schöpfungen vermehren. (Kraft 1968, 139)

Dies gelte auch, obwohl die Kultur die Menschen nicht unbedingt glücklicher gemacht habe. Funktional gesehen lege die Kultur dem Menschen sogar eine Einschränkung in der Befriedigung seiner Triebe auf. Sie mache ihn eher neurotisch als glücklich. (Man fühlt sich hier wohl nicht zu Unrecht an Freuds *Das Unbehagen in der Kultur* aus dem Jahre 1930 erinnert.) Doch die Kultur habe den Menschen von der Natur entfremdet und er könne nicht einfach zurück. Die Kultur sei unumkehrbar zur Lebensform der Menschen geworden:

> Darum muß die Kultur das oberste Ziel seines Lebens sein, ungeachtet dessen, ob er durch sie glücklicher wird oder nicht. Er kann nur suchen, durch die Kultur das Glück herbeizuführen. (Kraft 1968, 141)

525 Diese Distanzierung Krafts vom Naturrechtsgedanken akzeptiert Verdross nicht. Seiner Ansicht nach ist es nötig, die soziale Moral durch das Naturrecht zu ergänzen, um von subjektiven Rechten sprechen zu können, die dem positiven Recht vorgelagert sind. (Verdross 1971, 100 ff.)

526 „Darum unterliegt das Recht der Kritik durch die Moral." (Kraft 1970, 544)

Insofern die Kultur als Zielsetzung des individuellen Lebens anerkannt werden müsse,[527] ist sie für Kraft wie die Sozialmoral allgemeingültig:

> Die dargelegte soziale Moral und die Individualmoral ist die einzige Moral, die durch Erkenntnis begründet werden kann und damit Allgemeingültigkeit erhält. (Kraft 1968, 142)

In beiden Fällen handelt es sich theoretisch um hypothetische Imperative. Da die Zielsetzungen jedoch praktisch nicht abzuweisen seien, hätten sie praktisch den Charakter kategorischer Imperative. (Kraft 1968, 143) Insofern scheint die Analyse durch Wulf Kellerwessel, der knapp, aber sehr zutreffend Krafts Moralbegründung abhandelt, berechtigt, Kraft gehe es letztlich um die Geltung kategorischer Imperative. (Kellerwessel 2003, 257) Aufgrund der überzeitlichen und regional nicht variierenden Zielsetzungen geht Kraft 1973 in seinem Aufsatz „Die Giltigkeit von Aussagen“ sogar so weit zu sagen:

> […] die moralischen Normen [haben] eine Allgemeingiltigkeit, die weder zeitlich noch regional beschränkt ist. (Kraft 1973b, 72)

10.4 Zusammenfassung und Schlussbemerkungen

Für Kraft zählt eine deskriptiv-empirische Ethik klar zu den Aufgaben der Ethik, die er auch nicht vollständig an andere Disziplinen abtreten wollte. Schon 1937 stand für ihn fest, Ethik könne moralische Werte, Werturteile, Normen etc. als Tatsachen empirisch untersuchen. Sie könne diese beschreiben, ordnen, klassifizieren, psychologisch oder soziologisch erklären und in ihrer historischen Entwicklung verfolgen. In Übereinstimmung mit der vorherrschenden Sicht der Ethik im Wiener Kreis zählen für Kraft solche empirischen Untersuchungen (psychologische, soziologische, historische) zu den legitimen Aufgaben der Ethik. Er verweist auch darauf, dass der Positivismus solche Untersuchungen von jeher zugestanden habe, und nennt Arbeiten von Emile Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl und Edvard Westermarck[528] als herausragende Beispiele. (Kraft 1937, 224)

Neben der empirischen Ethik gehören metaethische Untersuchungen für Kraft ohne Zweifel zu den legitimen Aufgaben der Ethik. Hierin fällt vor allem seine Analyse moralischer Wertbegriffe im Rahmen einer allgemeinen Wertlehre. Der moralische Standpunkt ist für ihn ein überindividueller. Auf der Basis eines gemeinsamen Begriffs des moralisch Guten, der immer auch eine Sachkomponente enthält, sind Verständigung, logische Zu-

527 Da die Kultur als unabweisbares Ziel ab 1963 nur mehr für die Individualmoral eine begründende Rolle spielt, kann Krafts Moraltheorie insgesamt nicht als Kultur-Utilitarismus bezeichnet werden, wie Vollbrecht 2004 dies vorschlägt.

528 Diesen empfahl auch Schlick zur Lektüre.

sammenhänge und rationale Diskussion möglich. Ein reiner Expressivismus ist somit ausgeschlossen. Moralische Urteile sind nach Kraft notwendigerweise allgemeingültig, jedoch nicht notwendigerweise absolut im Sinne von unbedingt begründet. Vor allem könne keine Begründung auf der Grundlage ontologisch selbstständiger Wert-Entitäten erfolgen.

Wie steht es um den umstrittensten Punkt, nämlich eine normative inhaltliche Ethik? Zählt für Kraft eine solche zu den legitimen Aufgaben einer Ethik? Findet sich bei ihm eine solche? Doch, obwohl war nach Krafts Auffassung von 1937 Ethik keine absoluten moralischen Werte und absolut gültige moralische Wert- und Normurteile erkennen kann, weil es solche nicht gebe, und auch keine neuen Werte aufstellen:

> Werte zu weisen, ist Sache der geistigen Führer, sie zu relativ allgemeingültigen zu machen, Sache der sozialen Gemeinschaft, beides aber nicht Sache der Wissenschaft. (Kraft 1937, 223)

Hier erweist sich Kraft wie Schlick und Feigl als Konformist:

> Die moralischen Normen sind schon seit Langem entwickelt. Ihr Inhalt ist schon seit den Anfängen höherer Kultur immer klarer und vollständiger ausgebildet worden, seit Hammurabi, seit den zehn Geboten durch die jüdischen Propheten, durch die antike Ethik, durch das Christentum, in der Aufklärung. Es kommt vielmehr auf ihre Begründung an. (Kraft 1968, 92)

Kraft ist kein Revolutionär, er wollte auch die Moral nicht revolutionieren. Seiner eigenen Auffassung nach ging er im Wesentlichen mit den moralischen Ansichten seiner Zeit konform, die er als aufgeklärt-humanistische verstand.[529] Und diese Begründung, auf die es ankommt, fällt für Kraft in den Bereich normativer Ethik und ist nicht nur eine legitime Aufgabe für die Ethik, sondern ihre zentrale. 1937 meint Kraft hierzu noch zurückhaltend, dass es bei Untersuchungen hinsichtlich der Geltung von Wertungen, „d. h. in Hinsicht auf eine Nötigung zur Anerkennung der Anweisungen zu Stellungnahmen, welche Werturteile eigentlich darstellen“ (Kraft 1937, 224), für die Wissenschaft nur um Wertableitungen gehen könne. Als gültig sei nur erkennbar, was sich nach den Regeln der Logik aus grundsätzlichen Wertungen ableiten lasse. Damit gewinne man analytische Erkenntnis. (Kraft 1937, 224 f.) Außerdem könne die Ethik die herrschenden Werte in ein System bringen, sie rationalisieren, was beispielsweise die Systeme der Ethik unternehmen. Um ein System zu ermöglichen, müssen die Werte aber häufig umgebildet und korrigiert werden. Damit sei diese Aufgabe keine rein analytische Arbeit mehr und damit auch keine rein wissenschaftliche mehr. Es handelt sich vielmehr um eine Aufstellung neuer Wertungen. Kant habe eben nicht nur herrschende sittliche Wertungen analysiert, sondern diese

529 In Krafts Ethik spiegelten sich die Ansichten eines liberalen Demokraten wider, der aufgrund eigener Erfahrung totalitäre Systeme ablehnt. (Radler 2006, 220) Mit politischer Philosophie hat sich Kraft jedoch nie beschäftigt.

zugleich umgeprägt und als rationales System formuliert. Er habe damit auch Wert-Setzung betrieben, und dies sei mehr, als rein wissenschaftlich zu leisten sei. (Kraft 1937, 227)

Hier hat sich Krafts Meinung bereits 1940 geändert. Moraltheorie hat sich mit der Begründungsfrage zu beschäftigen (u.a. Kraft 1968, 92). Diese hat die Frage danach zu beantworten, warum sich niemand der Einnahme des gemeinsamen Standpunktes entziehen „kann". Heiner Rutte fasst Krafts Moralbegründung folgendermaßen zusammen:

> Ausgehend von einer eingehenden semantischen Analyse der Wertungen, gelangt er – entgegen einem ethischen Subjektivismus, Emotivismus und Relativismus – zu einer erkenntnismäßig-empirischen Begründung (sozial-)moralischer Forderungen, welche sich auf den objektiven Charakter der teleologischen Beziehung von Absicht und Mittel und die tatsächlich gegebene Allgemeinheit fundamentaler menschlicher Zielsetzungen stützt, wodurch ein Schluß auf eine geltungsmäßige „Richtigkeit" oder „Unrichtigkeit" derartiger Forderungen gestattet ist, ohne die strenge Dichotomie von Sein und Sollen zu gefährden. (Rutte 1973, 7)

Ist dem zuzustimmen? Ausgangspunkt ist für Kraft eine semantische Analyse moralischer Wertungen, die sich bei ihm als überindividuelle Werturteile herausstellen. In ihnen fordert ein Individuum die Anerkennung des Urteils von bestimmten Individuen nicht aus individueller Perspektive, sondern fordert im Namen einer gemeinsamen Perspektive die Urteilsanerkennung von allen. In der Begründung, warum diese Werturteile allgemein anzuerkennen sind, stützt Kraft sich zunehmend, auch das wird von Rutte richtig gesehen, auf ein teleologisches Argumentationsschema, dessen eine Prämisse eine objektiv zu beurteilende Zweck-Mittel-Beziehung bildet. Nicht richtig ist hingegen die Analyse, Kraft sehe die allgemeine Geltung der Zielsetzung, welche in der zweiten Prämisse formuliert ist, durch eine tatsächlich gegebene Allgemeinheit fundamentaler menschlicher Zielsetzungen gerechtfertigt. Die Zielsetzungen werden in seinen Begründungsversuchen nicht tatsächlich anerkannt, sondern müssen (praktisch) anerkannt werden. Dieses „Müssen" erkenntnismäßig zu begründen, genau darin versagen Krafts Versuche. Mit seiner Analyse, moralische Werturteile als überindividuelle Werturteile bzw. moralische Normen als allgemeine Forderungen zu verstehen, ging er noch über Schlick hinaus. Diesen Anspruch zu begründen, hat jedoch auch Kraft nicht geschafft, wobei er sein Moralverständnis zunehmend ent-relativierte. Gab er sich 1937 noch mit der Bedingtheit moralischer Werturteile zufrieden, so waren sie zuletzt absolut, zeitlich und regional in ihrer Gültigkeit unbeschränkt (Kraft 1973b, 72).[530] Der letzte Abschnitt aus Kraft 1968 hieß bereits „Die Überwindung des moralischen Relativismus". Aussagen darüber, ob Kraft ei-

530 1950 hieß es noch: „Was die Menschen erstreben, ihre Zwecke, bleibt nur so weit dasselbe, als die Lebensbedürfnisse, durch die es ihnen diktiert wird, die gleichen sind. Es wechseln aber schon die Zwecke und vor allem wechselt dasjenige, was als Mittel für die Zwecke dienen kann, was nützlich ist." (Kraft 1950a, 97)

nen Wertabsolutismus oder Wertobjektivismus ablehnte oder nicht, müssen auf verschiedene Werke und Interpretationen dieser Begriffe relativiert werden.

Was Kraft auch in seinen späten Versuchen nicht leisten konnte, ist eine rein rationale Begründung der mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftretenden moralischen Normen. Wenn es stimmt, was Kraft, wie schon oben angeführt, meint:

> Nur eine *rationale* Begründung, d.i. eine Begründung auf Erkenntnis, kann der Moral eine sichere Grundlage geben. Denn Rationalität heißt, sein Verhalten durch Erkenntnis leiten lassen. Nur die Erkenntnis kann eine objektive Grundlage geben, die nicht abgewiesen werden kann, die von allen anderen anerkannt werden muß. (Kraft 1963, 6)

Dann hat Kraft keine objektive Grundlage für die Allgemeingültigkeit (bestimmter) moralischer Normen angeben können und ist mit seinem Vorhaben gescheitert. Kellerwessels abschließendem Urteil kann insofern nur zugestimmt werden:

> Die Kluft zwischen den deskriptiv-empirisch erfaßbaren (vermeintlichen) Zielen und der Begründung ihrer normativen Verbindlichkeit ist im Rahmen von Krafts Moralphilosophie ebenso wenig zu schließen wie die argumentative Lücke zwischen der empirisch feststellbaren Artgleichheit der Menschen und der von Kraft behaupteten, aber nicht nachgewiesenen, normativen Kraft dieser Gleichheit. (Kellerwessel 2003, 261)

Was Kraft höchstens zeigen konnte, ist, dass bei Akzeptanz bestimmter Grundnormen (altruistisch-egalitaristische Norm), bestimmter anthropologischer Gegebenheiten (Strebungen) und bestimmter Zweck-Mittel-Beziehungen bestimmte moralische Normen allgemein anerkannt werden müssen. Das ist ein viel bescheideneres Ergebnis als das, was gemeinhin mit einer Moralbegründung zu erzielen versucht wird, aber möglicherweise ist ein solches Ergebnis gerade wegen seiner Bescheidenheit der Moral als Praxisform adäquater. Es muss kein Mangel solch bescheidener Ansätze sein, keine Letztbegründung der Moral leisten zu können, sondern der Mangel könnte gerade dort gesehen werden, wo eine solche überhaupt verlangt wird. Wenn die moralischen Ansichten über das Zusammenleben weder der persönlichen Willkür des Einzelnen noch einem Gott überlassen sein sollen, bleibt noch immer die Möglichkeit, sie der Übereinkunft einer Gemeinschaft anzuvertrauen. Diese Perspektive eröffnet Krafts Analyse moralischer Werturteile. Kraft nützte sie im Verlangen nach einem unverrückbaren Fundament jedoch nicht.

11. Herbert Feigl: Pragmatische Moralbegründung

11.1 Einleitung

Zu den Mitgliedern des Kreises, die hier lediglich in einem kleineren Umfang behandelt werden, zählt Herbert Feigl (1902–1988). Feigl gehört zwar zum Kern des Wiener Kreises, doch liegen von ihm zum hier interessierenden Thema noch keine Publikationen aus der Wiener Zeit vor.

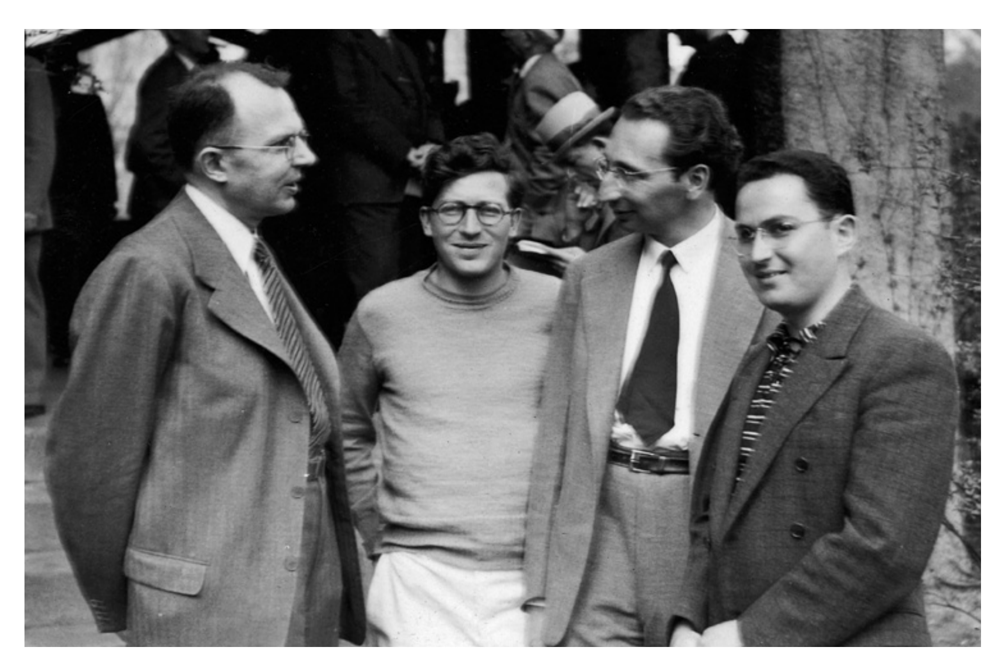


Abb. 9: Herbert Feigl (zweiter von rechts) mit Rudolf Carnap und Nelson Goodman auf einer Tagung in Urbana (1938)

Feigl stammt aus einer nicht religiösen jüdischen bürgerlichen Familie[531] und ist eines der jüngeren Mitglieder des Wiener Kreises. An den Sitzungen des Kreises nahm er von

531 Der Vater hatte in der Textilindustrie Karriere gemacht und wird von Feigl als ein einem humanen Sozialismus gegenüber sehr aufgeschlossener Atheist charakterisiert. Die Mutter verfolgte musische Interessen. Mit seinem Cousin, dem späteren Astronomen Arthur Beer, war Feigl, worauf er selbst in seinem autobiografischen Beitrag „No Pot of Message" hinweist, einer der Ersten seiner Herkunftsfamilien, der sich für eine akademische Karriere interessierte (scholarly-minded persons). Mit ihm erkämpfte Feigl 1922 die Aufnahme an die Universität München, die beide aufgrund neuer Ausschlussregeln bereits nach einem Semester wieder verlassen mussten. (Feigl 1974 [1981, 1–5])

1924 bis 1930 als Student teil und wurde zudem bei den Treffen mit Wittgenstein gerne gesehen.[532] Neben Philosophie studierte Feigl Mathematik, Physik, Chemie und Astronomie. Insbesondere die Lektüre von Schlicks „Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik“ (Schlick 1917) und dessen *Allgemeine Erkenntnislehre* (Schlick 1918) brachte Feigl schließlich zum Studium nach Wien. Dort lehrte er nach seinem Doktorat 1927 auch an der Wiener Volkshochschule Astronomie und Philosophie. (Feigl 1974 [1981, 2 f.])[533] Feigl gilt allgemein (neben Waismann) als Lieblingsschüler Schlicks. (Feigl 1969b [1981, 60])

Feigl emigrierte als Erster des Wiener Kreises in die USA, wohin er bereits 1930 im Zuge eines *International Rockefeller Research Fellowships* aufbrach. Getrieben von der Vorstellung, mit seinem Freund Albert E. Blumberg in den USA eine Mission erfüllen zu müssen, entstand der Artikel „Logical Positivism: A New Movement of European Philosophy“ (Blumberg/Feigl 1931), der entscheidend zum hohen Bekanntheitsgrad des Wiener Kreises in den USA beitrug. Feigl beschreibt seine Rolle als aggressiver Antimetaphysiker ähnlich jener Ayers in England. (Feigl 1974 [1981, 10])[534] Feigls Hauptinteresse lag in der Folgezeit wie schon bisher auf den Gebieten der Wissenschaftstheorie und der Philosophie des Geistes, insbesondere dem Leib-Seele-Problem.[535]

Fragen der Moral und Ethik wandte Feigl sich in seinen Publikationen erst nach dem Zweiten Weltkrieg zu. In mehreren Artikeln legte er Ende der 1940er-Jahre beginnend und verstärkt ab den 1960er-Jahren seine Position in moralischen und ethischen Fragen dar.[536] Insbesondere wandte er sich Fragen der Begründung bzw. der Rechtfertigung moralischer Normen und Werte zu. Aufgrund seiner erst späten öffentlichen Auseinandersetzung mit Fragen der Moral und Ethik und seiner Nähe zu Krafts Moralbegründung bildet Feigls Position den Schluss der vorliegenden Untersuchung.

---

532 Feigl beschwert sich jedoch darüber, dass Schlick Wittgenstein Ideen zuschrieb, die er, Schlick, schon selbst in seiner *Allgemeinen Erkenntnislehre* (Schlick 1918) viel klarer vorgebracht hatte. (Feigl 1974 [1981, 8])

533 Als weitere Jugendidole nennt Feigl Mach, Ostwald und Einstein. Letzteren besuchte er als 20-Jähriger in Berlin. Neben diesen wurde Feigl außerdem von Alois Riehls kritischem Realismus stark beeinflusst. (Feigl 1974 [1981, 1 f.])

534 Feigl traf Ayer und Russell, die einander ebenfalls noch nicht persönlich kannten, zum ersten Mal 1935 beim Unity-of-Science-Kongress in Paris. Feigl berichtet von einem Gespräch der drei über philosophische Herkunft: “[…] I introduced ourselves to Russell. I said: ‘In a manner of speaking, we are your […] intellectual grandsons.’ In characteristic fashion Russell instantly asked, ‘And who is your father?’ ‘We have three of them’, I replied, ‘Schlick, Carnap, and Wittgenstein.’ (Laughter on all sides).” (Feigl 1969b [1981, 81])

535 1953 gründete Feigl das *Minnesota Center for Philosophy of Science*.

536 Feigl setzte sich zudem in einigen Artikeln mit Religion und Theologie kritisch auseinander.

11.2 Feigls Auffassung von Moral und Ethik

11.2.1 Inhalt und allgemeine Form der Moral

Spricht Feigl von Moral, so meint er Prinzipien der Gerechtigkeit, der Güte, der Brüderlichkeit, der Freiheit, der Liebe und der Selbst-Vervollkommnung, ohne diese je genauer zu fassen. (U.a. Feigl 1974 [1981, 19], Feigl 1950 [1981, 260])

Ob sich der Kapitalismus und der Sozialismus in ihren Konzeptionen von sozialer Gerechtigkeit unterscheiden, lässt Feigl offen:

> The difference between the two ideologies may consist merely in a disagreement in belief concerning economics and sociological facts. (Feigl 1950 [1981, 268, Fn. 1])

Feigl nennt seine moralische Grundhaltung erweitert um eine wissenschaftliche Haltung 1949 wie später Carnap „Scientific Humanism", „wissenschaftlicher Humanismus". Er erläutert:

> a synthesis of the scientific attitude with an active interest in the whole scale of human values. (Feigl 1949 [1981, 368])

1974 spricht Feigl von „scientifically oriented humanism". (Feigl 1974 [1981, 19])

Auch wenn die wissenschaftliche Wahrheit selbst moralisch neutral sei, so führe sie nicht notwendigerweise von der Humanität weg:

> Only maladjusted individuals are unable to combine the detachment necessary for the pursuit of truth with an ardent interest in the improvement of the condition of humanity. (Feigl 1949 [1981, 375])

Ablehnung des Emotivismus: Die emotivistische Angleichung von moralischen Belangen an Fragen des persönlichen Geschmacks und der persönlichen Präferenz, so Feigl, werde der Art der Argumentation und Begründung im Bereich des moralischen Diskurses nicht gerecht:

> There is a great deal of validation in ethical arguments which is only too easily lost sight of, if attention is primarily fixed upon persuasion or vindication. (Feigl 1952 [1981, 388])

Des Weiteren:

> […] I suggest that moral judgments are to be reconstructed as knowledge-claims and as subject to validation (or invalidation) by virtue of their accordance (or non-accordance) with the supreme norms of a given ethical system. (Feigl 1952 [1981, 388])

Feigl schlägt im Sinne Krafts vor, typischen normativen Ausdrücken wie „gut", „schlecht" zusätzlich zu ihrer emotiven Komponente eine faktische Referenz zuzuweisen. Nur so könne einem Formalismus in der Ethik entgangen werden und könnten die Ausdrücke mit den Tatsachen des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens verbunden werden. (Feigl 1952 [1981, 388 f.])

> If we wish to know for example whether killing in self-defense is morally right, we cannot get an answer unless definite and empirically specified moral rules (including priority rules as between standards) are provided as *justificantia cognitionis* of the *correctness* of the moral judgment at issue. Obviously the same considerations apply to questions of distributive and retributive justice, to the evaluation of the various virtues, of measures of social, legal, political reform, etc. (Feigl 1952 [1981, 389])

Feigl kommt 1952 abschließend darauf zu sprechen, ob in der Ethik Objektivität möglich sei. Dies hänge, wenig überraschend, von der Interpretation von „Objektivität" ab. Feigl führt nicht weniger als acht Interpretationen an:

> (1) The logical necessity inherent in validation. (2) The logical consistency of the norms of one system. (3) The factual objectivity of the characterization of the empirical features of attitudes, conduct, etc. which are the subject of moral appraisal. (4) The factual objectivity of statements regarding conditions-consequences and means-ends relations. (5) The factual objectivity of statements concerning human needs, interests and ideals as they arise in the social context. (6) The conformity of the norms with the basic bio-psycho-social nature of man, especially as regards the preservation of existence, the satisfaction of needs, and the facts of growth, development and evolution. (7) The degree of universality with which certain norms are actually or potentially embodied in the conscience of man within given cultural groups or perhaps even in cultural groups of all times and climes. (8) The equality of all individual persons before the moral laws – as conceived in the universal applicability of these laws. (Feigl 1952 [1981, 390 f.])

Kritisch seien lediglich die siebte und achte Interpretation. Tatsächlich gebe es keine Universalität im Sinne von Interpretation sieben. Feigl zeigt sich jedoch vorsichtig optimistisch, dass gemeinsame Standards möglich seien. Ob die Unparteilichkeit im Sinne von Interpretation acht Teil der Definition von „moralische Norm" sein soll, bleibe fraglich. Falls wir uns dazu entscheiden, fragt sich jedoch zu Recht:

> But must we then not conclude that the word "ethics" itself is subject to persuasive definition? (Feigl 1952 [1981, 391])

Wiederum in einem konstruierten Dialog aus dem Jahre 1964 meldet sich gegen Ende ein kritischer Emotivist zu Wort, der in diesem Dialog Feigls eigene Position vertritt:

> Besides functioning as expressions or appeals, judgments of values can also communicate a factual content, *if* we are careful to specify some factual application for our critical statements. And we must make this factual application in terms of certain empirical features that we can readily identify. If our standards change, as our experiences change – well, then, we have to give the persuasive terms, which express our interests, some new factual content. (Feigl 1964 [1981, 397])

Feigl schwebt eine universelle Moral sowohl in der Reichweite als auch in der Gültigkeit vor.

> Entsprechend diesen gleichen moralischen Inhalten verbietet es sich für den Humanismus auch, moralische Gehalte zu einem bloßen Schein zu erklären – wie es der Nonkognitivismus in seiner emotivistischen Version tut. (Kellerwessel 2010, 179)

Der moralische Standpunkt ist für Feigl wie für Kraft ein gemeinsamer. Ist dieser vorausgesetzt, gibt es einen gemeinsamen Standpunkt, um moralische Fragen innerhalb einer Moralgemeinschaft (bei Feigl universell gedacht) objektiv zu entscheiden. Wir können bei Feigl sowohl von einem semantischen Kognitivismus im weiteren Sinne als auch von einem erkenntnistheoretischen Kognitivismus sprechen.

11.2.2 Moralbegründung

Im Unterschied zu Carnap (und Ayer), aber in Einklang mit Schlick und Kraft glaubt Feigl, eine rationale Grundlegung der Moral liefern zu können, wobei er dies nur in einem spezifischen Sinne einer pragmatisch-instrumentellen Begründung meint. Feigl unterscheidet nämlich beginnend mit dem Aufsatz „De Principii Non Disputandum …? On the Meaning and Limits of Justification" (Feigl 1950) eine logische Gültigkeitsprüfung (validation) von einer pragmatisch-verteidigenden Begründung (vindication).

11.2.2.1 Logische Begründung (validation) und pragmatische Begründung (vindication)

Moralische Normen, die nicht selbst als Grundnormen in einem Normensystem auftreten, können, wie andere Normen auch, dadurch begründet werden, dass sie unter Heranziehung der Prinzipien der Logik als in einem System gültig erwiesen werden:

> Justification in the sense of validation involves reliance upon the principles of logic and can thus provide their validation. (Feigl 1950 [1981, 245])

Diese Art der Begründung nennt Feigl logische Begründung (validation, justificatio cognitionis). (Feigl 1950 [1981, 239 f.]) Feigl nimmt an, dass auch zwischen moralischen Sätzen bzw. zwischen moralischen und empirischen Sätzen ein logischer Zusammenhang bestehen kann. Feigls Beispiel lautet in rekonstruierter Form:

1. Wucher ist moralisch falsch.
2. 25% Zinsen zu verlangen ist Wucher.
3. Die Person P verlangt 25% Zinsen.
4. P's Handlung ist Wucher.
5. Daher: P's Handlung ist moralisch falsch.

Wir könnten weiterhin versuchen, Prämisse 1 noch von einem allgemeineren Prinzip abzuleiten, z.B. einem Prinzip der Gerechtigkeit.

> Reasoning in matters of morality utilizes, as any reasoning must, principles of deductive inference when special cases are subsumed under general (in this case, moral) rules. And in any practical issue of moral choice, inductive inference is indispensable for the determination of the most likely consequences of actions. (Feigl 1952 [1981, 385])

Irgendwann kommt dieses Begründungsvorgehen jedoch an sein Ende. Weiter als bis zu den Grundnormen reicht diese Art der logischen Gültigkeitsüberprüfung nicht (Feigl 1950 [1981, 256] u. Feigl 1952 [1981, 386]), obwohl es diese Grundnormen sind, die als grundgelegte Standards die moralischen Ausdrücke „richtig", „falsch", „gesollt" in einem moralischen System definieren. Sich auf diese zu beziehen, ist für moralische Kritik hinreichend, und eine solche ist nur innerhalb eines derartigen Rahmens möglich:

> Moral criticism makes sense only *within* the frame of a set of basic moral standards. (Feigl 1950 [1981, 257])

Moral ist ein System von Normen, das Kritik und Rechtfertigung ermöglicht. (Feigl 1950 [1981, 258]) Innerhalb des Systems haben diese begründenden Prinzipien (bei einer logischen Rekonstruktion) den Status von Stipulationen, Definitionen oder Konventionen. Als solche sind sie analytisch und a priori. (Feigl 1950 [1981, 261])

Wer hingegen nicht nur moralisch kritisieren will, sondern ein Moralsystem als solches kritisieren will, muss auf ein anderes Verfahren setzen. Dieses Verfahren sei eine pragmatisch-instrumentelle Begründung (vindication, justificatio actionis). Diese Art der Begründung bezieht sich auf erstrebte Ziele oder pragmatische Überlegungen:

> It consists in showing that adoption of the norms of a given moral system fulfills a purpose. (Feigl 1950 [1981, 258])

Die moralischen Grundnormen werden in einer pragmatischen Begründung insofern begründet, als ihre Akzeptanz als Mittel zu einem angestrebten Ziel (Zweck) dient. Wie sich Feigl dies im Falle der Moral vorstellt, darauf werde ich unten zurückkommen. Schon jetzt können wir jedoch mit Feigl zusammenfassen:

> Moral (normative) judgments are validated by (reference to empirical facts and) the axiological principles (norms) of the given moral code. The adoption of these principles themselves may be justified pragmatically (vindicated) by reference to purposes (terminal valuations) und the (usually inductive or, in the degenerate case, deductive) relations between means and ends. (Feigl 1950 [1981, 267])

11.2.2.2 Ablehnung religiöser, metaphysischer und intuitionistischer Begründung

Die Grundnormen mittels übernatürlicher Instanzen zu begründen, lehnt Feigl ab:

> […] the question of the goodness or rightness of divine commandments or of metaphysically founded imperatives can only be silenced but not answered in any intelligible or enlightening fashion. (Feigl 1950 [1981, 256 f.])

Oder wie er es in seinem konstruierten Dialog „Validation and Vindication" (1952) erklärt:

> Any reference to the revealed commands of a divine authority is futile. For you would have to tell how you can know those imperatives as divine; and even if you were to know them as such you would have to state a reason as to why anybody should obey them. The same criticisms apply to any alleged metaphysical insight into what man ought to be. (Feigl 1952 [1981, 380])

Ausführlich darauf zu sprechen kommt Feigl 1965 in seinem Aufsatz „Modernisierte Theologie und wissenschaftliche Weltanschauung" (Feigl 1965).[537] Was den Gottesglauben betrifft, so Feigl in einem anderen Artikel, drückt sich für ihn darin reines Wunschdenken aus. (Feigl 1974 [1981, 13])

Feigl spricht sich jedoch nicht gegen jede Religion schlechthin aus. Es gebe auch nichtfundamentalistische Religionen, welche sich jedoch letztlich auf moralische Appelle reduzieren. Wo „Religion" (nur noch) eine Lebenshaltung meint,

> die an Idealen hängt wie Frieden, Bruderschaft aller Menschen, allumfassender Güte und Gerechtigkeit und der Selbstvervollkommnung des Menschen in der Kunst des Lebens, des Lernens und des schöpferischen Tuns (Feigl 1965, 109),

dort trete sie für das Gleiche ein wie die wissenschaftliche Weltanschauung, von der der wissenschaftliche Humanismus einen Teil bildet. Soweit es um die inhaltliche moralische Position geht, liegt Übereinstimmung vor:

> As a humanist I do not wish to deprive persons of their religious faith if it is an indispensable support for them and if it does help them to love their fellow human beings. But I enter-

537 Feigl spricht 1965 ungezwungen von „Weltanschauung".

> tain only a cautious hope that a truly enlightened mankind will be able to achieve a permanent peace and a harmonious way of life. (Feigl 1974 [1981, 19])

Bereits 1949 versicherte Feigl:

> [...] if religion means an attitude of sincere devotion to human values, such as justice, peace, relief from suffering, there is not only no conflict between religion and science but rather a need for mutual supplementation. (Feigl 1949 [1981, 374])

Während eine theologische Begründung jedoch auf einen Gott verweist, muss eine säkulare Begründung andere Wege gehen. Möglich wäre eine intuitionistische Begründung. Doch auch diese weist Feigl aufgrund der Unentscheidbarkeit bei unterschiedlichen Inhalten der Intuitionen zurück. (Feigl 1950 [1981, 257] und Feigl 1952 [1981, 384 f.])

Feigl unterzeichnete die 1980 herausgegebene Deklaration *A Secular Humanist Declaration* des *Council for Democratic and Secular Humanism* (heute: *Council for Secular Humanism*).[538] In dieser Erklärung werden u.a. die Freiheit der Forschung, die Trennung von Staat und Kirche, das Ideal der Freiheit, eine eudämonistische säkulare Moral und Moralerziehung unterstützt sowie die große Hilfe von Wissenschaft und Technik für die Menschen, aber auch von Kunst, Musik und Literatur hervorgehoben. Unter den Unterzeichnenden finden sich weiters Walter Kaufmann, W.V.O. Quine, B.F. Skinner, Sir A. J. Ayer und als eine der wenigen Unterzeichnerinnen Dora Russell, die in Klammer als Mrs. Bertrand Russell vorgestellt wird.

11.2.2.3 Feigls pragmatische Moralbegründung

Der Humanismus erklärt Werte und Moral nicht zu einer Illusion, verlangt in der Begründung jedoch ausschließlich diesseitsbezogene Überlegungen. Im Unterschied zu einer theologischen Moralbegründung stehen für den Humanismus Feigls keine übermenschlichen Instanzen zur Verfügung. Schon 1949 sah er dafür keine Notwendigkeit:

> [...] a mature mankind should be able to determine its own value standards on the basis of its needs, wants, and the fact of the social condition of man. (Feigl 1949 [1981, 376])

Die bei Feigl die Moral definierenden moralischen Grundprinzipien lassen sich nach Feigl insofern rechtfertigen, als sie für bestimmte Zwecke dienlich seien. Welche Zwecke sollten jedoch der Maßstab sein? Grundsätzlich steht für Feigl fest, dass es Zwecke von Individuen sein müssen:

538 http://www.secularhumanism.org/index.php?section=main&page=declaration

> Generally, no vindication will prove convincing unless it appeals to the needs, interests, or aspirations of the individual concerned. (Feigl 1950 [1981, 259])

Menschen können jedoch unterschiedliche Ziele verfolgen. Der Ausweg, nur moralische Ziele bzw. Zwecke zuzulassen, ist versperrt. Es bräuchte zur Bewertung wieder einen gemeinsamen Wertungsmaßstab und so ad infinitum. Es droht also ein unendlicher Regress. (Feigl 1950 [1981, 259])

Eine Dialogpartnerin oder ein Dialogpartner im Beitrag „Validation and Vindication" argumentiert, menschliche Bedürfnisse und Interessen bildeten eine solide Basis für moralische Standards. In allen zivilisierten Kulturen würden dieselben Ideale der Kooperation (im Gegensatz zu Konflikt), der Hilfeleistung (im Gegensatz zum Schaden), der Liebe (im Gegensatz zum Hass), der Gerechtigkeit (im Gegensatz zu Ungleichheit) sowie der Perfektion und des Wachsens (im Gegensatz zu Stagnation und Verfall) gelten, und:

> Human nature as it is constituted biologically and psychologically, and as it finds its existence in a context of interdependence with other human beings, could scarcely fail to develop just those ideals of morality. (Feigl 1952 [1981, 380])

Der Dialogpartner oder die Dialogpartnerin findet dies angesichts der unterschiedlichen tatsächlich vorhandenen Standards und Ideale nicht überzeugend. Auch Feigl selbst zeigt sich 1952 skeptisch. Wir könnten kaum eine allgemeine Einstimmigkeit von Zwecken, die eine Menge von einheitlichen Standards und eine rigide Prioritätenordnung unter ihnen pragmatisch begründen würde, erwarten:

> At this point, I must concede, that the relativism implicit in the emotivist analyses (of Stevenson, for example) may prove insuperable. (Feigl 1952 [1981, 388])

Es gebe nur Optimismus. Diesen Optimismus hat Feigl bis 1969 ausgebaut. Nun meint er in „Ethics, Religion, and Scientific Humanism", bestimmte moralische Ideale (Grundnormen) bildeten sich aufgrund einer gemeinsamen menschlichen Natur in bestimmten sozialen Kontexten von selbst aus:

> If we dig deeper into human nature we find that in some social contexts certain moral ideals inevitably work themselves out. […] There is a golden mean that combines the valid elements of monism – i.e., that ethical principles are universally applicable – with the empiricism of relativism which teaches that human values are related to human nature. If you want a label for this call it "scientific humanism". (Feigl 1969a [1981, 418])

Aber welche Standards?

> I don't think that we have to go to the New Testament to find this. One can find it in the Old Testament, especially among the Jewish prophets: the principles of kindness, fairness, equality. And I think among all people, but in very diverse forms, you have ideals closely approximating these. Now these moral commitments, or principles, [...], may well have come out of the natural development of human beings in the social context. [...] Psychology points in the direction of human needs and interests that must be satisfied. And in the social context, certain traffic rules simply have to be obeyed if we are to survive as a society. Thus we have ideals of justice and equality. (Feigl 1969a [1981, 419 f.])

Relativ ist die Moral bei Feigl nur in ihrer Abhängigkeit von der menschlichen Natur. Feigl hält die genannten ethischen Grundprinzipien, indem sie Bedürfnisse und Interessen aller Menschen befriedigen, sowohl pragmatisch gerechtfertigt als auch in ihrer Anwendung für universell. Auf der Basis von Gerechtigkeit, Gleichheit, Fairness und Freundlichkeit seien deshalb allgemein gültige Normensysteme aufzubauen, die in den Grundprinzipien übereinstimmten, pragmatisch gerechtfertigt seien und nur in spezifischen Aspekten variierten. (Feigl 1950 [1981, 264])

Feigl nennt eine solche Begründung naturalistisch, insofern sie nicht auf übernatürliche Instanzen zurückgreift. Der Humanismus ist ein Naturalismus, „der die *diesseitige* Situation des Menschen mit diesseitigen Mitteln aufgrund von aufs Diesseits bezogenen Erwägungen zu verbessern sucht." (Kellerwessel 2010, 179)

Die Gleichförmigkeit der menschlichen Zwecke wird bei Feigl über eine normierte menschliche Natur hergestellt. Diese Natur könne empirisch erforscht werden und werde von abweichenden Individuen nicht gefährdet. Menschen, die von der „menschlichen Natur" abwichen, wiesen eine psychopathische Persönlichkeit auf und ihnen gegenüber ließe sich die Moral auch nicht rechtfertigen. (Feigl 1969a [1981, 420]) Wie mit diesen umzugehen sei, erfahren wir nicht.

Selbst wer die Argumentstruktur pragmatischer Begründung (vindication) als zulässig erachtet, mag gegen Feigls Moralbegründung einwenden, (1) es gebe keine einheitliche menschliche Natur, auf deren Basis gleiche Zwecke verfolgt werden, oder (2) die von Feigl angeführten Grundprinzipien würden der Erreichung dieser Zwecke nicht dienen.

Auf den Einwand, in verschiedenen Kulturen würden verschiedene Zwecke verfolgt, antwortete Feigl 1952, die Zwecke könnten angeglichen werden. (Feigl 1952 [1981, 388–391]) In „Ethics, Religion and Scientific Humanism" geht er 1969 davon aus, die gemeinsame Natur und mit dieser verbundene gleiche Zwecke seien bereits vorhanden, es müsse lediglich tiefer danach gegraben werden. (Feigl 1969a [1981, 418]) In eingehenden Untersuchungen könnte sich diese Hypothese bewähren, doch Feigl kann keinerlei Belege anführen. Tieferes Graben könnte auch tiefe Differenzen zutage fördern. Hier liegt der stärkste Einwand gegen seinen Begründungsversuch. Ist dieser in seiner Struktur wenig anspruchsvoll, so wird alles von einer einheitlichen menschlichen Natur abhängig gemacht.

Mit dem Einwand, eine sich verändernde menschliche Natur würde in Feigls Konzeption zu sich wandelnden Grundprinzipien führen und die Moral wäre nicht mehr zeitinvariant, hätte Feigl wohl weniger Schwierigkeiten. Die Moral ist für die Menschen da, verändern sich diese, muss sich gegebenenfalls auch die Moral ändern. Insbesondere könnte es nötig sein, eine tatsächlich vertretene Moral, die auf irrigen Vorstellungen der menschlichen Natur und entsprechender Zwecke basiert, abzuändern. Die wissenschaftliche Weltanschauung würde in dieser Hinsicht zu einer Verbesserung der Moral führen. (Feigl 1965, 117) Dass nicht in allen Kulturen Gerechtigkeit, Gleichheit, Fairness und Freundlichkeit als moralische Grundprinzipien galten und gelten (z.B. die Haltung von Sklavinnen und Sklaven oder die Diskriminierung aufgrund geschlechtlicher, religiöser oder ethnischer Zugehörigkeit als moralisch wünschenswert erachtet werden), ist für Feigls Begründungskonzeption aus diesem Grunde unerheblich (pace Kellerwessel).

Ebenso wenig würde Feigl der Einwand bekümmern, die Moral wäre seiner Konzeption nach in ihrer Verbindlichkeit an äußere, variable Kontexte gebunden. Zumindest hätte Feigl keine Schwierigkeiten damit, sofern hier nur spezifische Varianten der Grundprinzipien betroffen wären. Die Möglichkeit dieser Varianten räumt er, wie oben angeführt, ausdrücklich ein.

Größere Schwierigkeiten bereitet das Problem, dass Feigl selbst bei angenommener einheitlicher menschlicher Natur von den allgemein menschlichen Zwecken bei allem Guten, das er als Teil der menschlichen Natur voraussetzt, eine Auswahl zu treffen hat, um nicht noch weitere Grundprinzipien zu erhalten, die denjenigen Zielen, welche jenen die Moral begründenden entgegenstehen, dienlich wären. Wie sollte jedoch ausschließlich auf Grundlage der menschlichen Natur eine Auswahl getroffen werden können? (Vgl. auch Kellerwessel 2010, 189 f.) Feigl scheint von zusätzlichen Prämissen auszugehen, die er nicht ausweist.

Liegt ein Sein-Sollen-Fehlschluss vor, wie ihn Kellerwessel diagnostiziert? Feigl selbst lehnt es ab, moralische Werturteile alleine aus Fakten über die menschliche Natur im sozialen Kontext abzuleiten. Es brauche immer ein Commitment an grundlegende Ziele oder Werte, um moralische Entscheidungen oder Handlungen zu rechtfertigen. (Feigl 1974 [1981, 18]) Feigl begeht keinen Sein-Sollen-Fehlschluss, denn er argumentiert letztlich mit dem aufgeklärten Selbstinteresse und bietet ein prudentielles Argument. Die Frage „Warum sollte ich die moralischen Normen als handlungsleitend akzeptieren?“ erfährt mit „Weil sie deinen Selbstinteressen dienen“ eine befriedigende Antwort. Jedes Individuum hätte nun guten prudentiellen Grund, die Moral zu akzeptieren. Die Moral wird jedoch nicht aus bestehenden Wünschen deduziert, sondern findet mit dieser Antwort pragmatische Akzeptanz. Mehr ist für die Praxis nicht vonnöten.

> […] validation must terminate with premises (basic assumptions, presuppositions) which in the given context are not susceptible to further validation. But these “ultimate” presuppositions of validation are neither arbitrary conventions, *nor* unquestionable *a priori* truths. They

> are susceptible to a different type of justification, or "vindication" as I call it. The vindicative argument can show that the adoption of the validating premises will achieve the ends we pursue in the given context. (Feigl 1974 [1981, 14])

Die pragmatische, prudentielle Begründung der moralischen Grundprinzipien richtet sich an alle Menschen, und eingedenk von deren Wünschen würden sie die Moral als Mittel zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse und Interessen akzeptieren. Was die moralische Praxis braucht, ist nach Feigl die Akzeptanz der Grundprinzipien. Dass dies aufgrund von Erwägungen der Klugheit geschieht, stellt für ihn kein Problem dar. Aufgrund seiner zusätzlichen Prämissen der gleichen Zwecksetzung liegen keine berechtigten Gründe für beliebige individuelle Ausnahmestellungen vor. Eine Moral, die für den einen auf diesem Wege prudentiell begründet ist, sei es für alle anderen auch:

> A life that is conducted in accordance with the ideals of justice, kindness, brotherhood, freedom, love and self-perfection is the only one (for normal human beings) that promises genuine satisfaction, perhaps even a measure of joy and happiness. (Feigl 1974 [1981, 19])

Feigl hatte schon 1943 (als Reaktion auf einen Angriff Mortimer Adlers) festgestellt:

> The acceptance of an absolute authority or extra-mundane sanction for morality, [...], manifests a not fully liberated, pre-scientific type of mind. A completely grown-up mankind will have to shoulder the responsibility for its outlook and conduct; and in the spirit of an empirical and naturalistic humanism it will acknowledge no other procedure than the experimental. (Feigl 1943, zit. n. Reisch 2005, 359)

Ob Feigl in seiner Konzeption der Moral und ihrem pragmatischen Begründungsversuch auch einer persuasiven Definition der menschlichen Natur, die Feigl ebenso wie das Nicht-Offenlegen moralischer Wertprämissen in Argumenten ablehnt, entgangen ist, ist weniger offenkundig:

> Thus, if it is argued that the "real nature" of being human involves the capacity for being fair, just, helpful, kind, and self-perfecting, then this simply conceals the exhortatory character of this persuasive definition. It seems to me intellectually more honest to state quite explicitly the nature of our moral-social commitments. (Feigl 1974 [1981, 19])

Bevor ich zu Feigls Auffassung von Ethik übergehe, will ich abschließend noch eine kurze Bemerkung zur Willensfreiheit anfügen: In der Frage des freien Willens schließt sich Feigl Hume, Mill, Sidgwick, Schlick und Hobart dahingehend an, dass die Art von Verantwortung, die für die moralische Verantwortlichkeit vorausgesetzt wird, mit dem Determinismus kompatibel ist. Ja mehr noch:

> It would be outright impossible if it were not for a fairly large measure of lawful determination of human volition and action. Only if we are the doers of our deeds, i.e., only if our deliberations, intentions, decisions, etc. are causal consequences of our characters and personalities (and are not forced upon us by external or internal compulsion), can we be justly considered praiseworthy or blameworthy for whatever we will or do. (Feigl 1974 [1981, 18])

11.2.3 Feigls Auffassung von Ethik

Ganz in Übereinstimmung mit der Standardauffassung der logisch-empiristischen Ethik lässt sich laut Feigl wissenschaftlich erforschen, welche Ideale und Wertvorstellungen verschiedene menschliche Gemeinschaften wie Stämme, Nationen, Sekten, Klassen usw. gegenwärtig und in der Vergangenheit ausgebildet haben. Es können somit anthropologische und historische Kenntnisse gewonnen werden. Des Weiteren können Fragen zur Genese dieser Überzeugungen beantwortet werden. Die Wissenschaft kann „eine versuchsweise Erklärung für den Ursprung und die Entwicklung dieser Normen und Bestrebungen" angeben. (Feigl 1965, 115) Sie kann auch Verträglichkeiten und Unverträglichkeiten von Wertungen feststellen und Vorschläge zur Harmonisierung unterbreiten. (Feigl 1949 [1981, 376]) Zudem kann Wissenschaft generell im Sinne des wissenschaftlichen Humanismus Mittel zur Weltverbesserung zur Verfügung stellen:

> True enough, in many of the urgent issues that confront us, we do not possess enough scientific knowledge to warrant a course of action. This means that we have to act, as so often in life, on the highest probabilities available even if these probabilities be low in themselves. But such estimates of probabilities will still be made most reliable by the scientific method. […] Cooperative planning on the basis of the best and fullest knowledge available is the only path left to an awakened humanity that has embarked on the adventure of science and civilization. (Feigl 1949 [1981, 376 f.])

Die wissenschaftliche Wahrheit selbst sei aber moralisch neutral. (U.a. Feigl 1961, 16)

Feigl setzt Philosophie und Wissenschaft weder gleich noch tritt er für eine (Selbst-) Auflösung der Philosophie ein, obwohl er 1974 noch bekundet, die Philosophie für ein fragwürdiges Unternehmen zu halten:

> After half a century of studies, searchings and reflections, philosophy still strikes me as a highly questionable enterprise. The Scylla of absurdity and the Charybdis of triviality seem forever to threaten. (Feigl 1974 [1981, 1])

Wie in anderen Bereichen der Philosophie hält Feigl jedoch auch in der Moralphilosophie – trotz aller Bedenken – eine klare und kohärente Auffassung sowie Analyse für erstrebenswert und erreichbar. Das Ziel sei, wie schon ähnlich in Feigl (1950 [1981, 263]) formuliert, fundamentale Annahmen und Voraussetzungen explizit zu machen und die

zentralen Begriffe und Methoden des Wertens zu klären. Als erfolgreichste Methode hierfür erscheint ihm die logische Rekonstruktion, in der so weit hilfreich die moderne Logik angewandt werden sollte:

> But formalization and axiomatization is needed only for the more exact and exacting purposes. "Half-way stations" toward ideal language formulations are often quite sufficient for the solution of problems in the general theory of knowledge, moral philosophy – and even in the philosophy of science. (Feigl 1974 [1981, 11])

Feigl hält darüber hinaus an einem empiristischen Sinnkriterium für Tatsachenbehauptungen fest:

> "A difference must make a difference in order to be a cognitive difference" – this is the way I keep paraphrasing what is common to the views of C. S. Peirce, William James and the Logical Empiricists. The difference between an assertion and its denial must in principle be open to at least partial and indirect observational test, otherwise there is no factual meaning present in the assertion. (Feigl 1974 [1981, 13])

Er unterstützt jedoch nicht das Kriterium der Methode der Verifikation:

> In keeping with the semantic explication of the conception of truth, I suggest that the cognitive meaning of a factual statement consists in its truth conditions. (Feigl 1963 [1981, 43])

Umfassender ist sein Philosophiebegriff hingegen dort, wo er sagt:

> Naturalism *and* humanism should be our maxim in philosophy and in education. A Scientific Humanism emerges as a philosophy holding considerable promise for mankind – *if* mankind will at all succeed in growing up. (Feigl 1949 [1981, 377])

Philosophie umfasst hier auch eine Werthaltung und ist ausdrücklich so umfangreich, wie sie sich nach meiner Interpretation bereits in der Programmschrift 1929 findet. Ob Feigl diesen umfassenden Philosophiebegriff bis 1959 tatsächlich aufgegeben hat, wie Reisch (2005, 360 f.) behauptet, bleibt noch genauer zu erforschen, würde jedoch über die Thematik dieser Untersuchung zu weit hinausführen.[539]

539 "Philosophy of science made its home on the icy slopes of logic when it adopted a conception of values as absolute and isolated from scientifically informed study and criticism." (Reisch 2005, 364) Bei Reisch entsteht der Eindruck, Feigl habe diese Entwicklung unterstützt. Dies sehe ich nicht so, zumindest nicht, sofern seine Werttheorie betroffen ist. Feigl kommt weder zu einer Auffassung von Werten als absolut noch wird die Wissenschaft von ihrer Kritik ausgenommen. Die Wissenschaft spielt sowohl in der Untersuchung der logischen Begründung als auch in der pragmatischen Begrün-

11.3 Zusammenfassung und Schlussbemerkungen

Feigl bestimmt die Moral inhaltlich und versteht unter einer solchen ein System mit den Prinzipien der Gerechtigkeit, der Güte, der Brüderlichkeit, der Freiheit, der Liebe und der Selbstvervollkommnung als Grundnormen. (Feigl 1974 [1981, 19]) Moralische Normen, die nicht selbst zu den Grundnormen zählen, können wie andere Normen auch innerhalb eines solchen Systems logisch begründet werden. Feigl spricht bei dieser Form logischer Begründung von „validation". Für die Grundnormen selbst steht dieses Begründungsverfahren nicht zur Verfügung. Hier kann nur eine pragmatisch-instrumentelle Begründung, die Feigl „vindication" nennt, zur Anwendung kommen.

Nach Feigls Analyse werden die von ihm genannten Grundnormen der Moral dadurch pragmatisch begründet, dass durch deren Befolgung die Bedürfnisse und Interessen aller Menschen befriedigt würden. Er geht hierbei von einer einheitlichen menschlichen Natur aus, auf deren Basis gleiche menschliche Zwecke verfolgt werden. Hofft er 1952 auf eine Angleichung in dieser Hinsicht, so nimmt er 1969 die gemeinsame Natur als bereits gegeben an. Zweifel daran bestünden nur, weil nicht tief genug danach gegraben würde. Belege hierfür kann Feigl jedoch nicht vorbringen.

Feigls Begründung greift nicht auf übernatürliche Instanzen zurück und wird von ihm selbst deshalb als naturalistisch charakterisiert. Einen Sein-Sollen-Fehlschluss begeht Feigl insofern nicht, als er letztlich mit einem aufgeklärten Selbstinteresse argumentiert, das die Akzeptanz der Grundprinzipien sichern soll.

Die Wissenschaft könne für die moralischen Normen Erklärungen für deren Ursprung und Entwicklung anbieten sowie Verträglichkeiten und Unverträglichkeiten von Wertungen feststellen und Möglichkeiten zur Harmonisierung vorschlagen. Nicht zuletzt könne Wissenschaft Mittel zur Weltverbesserung zur Verfügung stellen. Es ist Feigl, der bereits 1949 von einem wissenschaftlichen Humanismus spricht, der in Philosophie und Erziehung die Maxime bilden soll.

---

dung der normativen Grundnormen eine Rolle, wenn auch nicht in der Festsetzung der letzten Ziele. Inwiefern die Wissenschaft selbst Werte braucht, ist eine andere Frage.

12. Systematische Zusammenfassung und allgemeine Schlussbemerkungen

In der folgenden systematischen Zusammenfassung werde ich darlegen, wie sich die Positionen der Wiener-Kreis-Mitglieder sowohl zur vorherrschenden Sicht der Rolle und der Konzeptionen von Moral und Ethik im Wiener Kreis als auch zur Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik verhalten, wenn nun die neueren und hier gewonnenen Forschungsergebnisse zugrunde gelegt werden. Ich werde mich dabei auf die Wiener-Kreis-Periode der einzelnen Mitglieder konzentrieren, weshalb das hier Gesagte nicht bei allen Mitgliedern für ihr ganzes Leben und Schaffen gelten muss. Für Entwicklungsfragen sei auf die jeweiligen Kapitel verwiesen. Es wird noch einmal deutlich werden, inwiefern die vorherrschende Sicht zu revidieren ist.

12.1 Mangelndes Interesse an Moral als Menschen und Bürgerinnen oder Bürger

Das vorherrschende Bild der Rolle sowie der Konzeptionen von Moral und Ethik im Wiener Kreis ist durch die Ansicht geprägt, dessen Mitglieder hätten wenig bis keinerlei Interesse an Moral und Ethik gezeigt, ihr Interessenshorizont hätte sich auf Wissenschaft (insbesondere Naturwissenschaft), Logik und im besten Falle noch allgemeine Erkenntnistheorie beschränkt. In einer dieser Ansichten, die meist als Vorwürfe geäußert werden, wird behauptet, Moral sei für die Mitglieder des Wiener Kreises persönlich als Menschen und Bürgerinnen oder Bürger unwichtig gewesen. Diese Behauptung kann aufgrund dessen, was in dieser Untersuchung ausgeführt wurde, klar zurückgewiesen werden.

Wie ich vor allem in Kapitel 4, aber auch bei den einzelnen Mitgliedern dargelegt habe, fand sich bei diesen ein großes Interesse an moralischen und politischen Fragen. Dieses mündete in unterschiedlicher Form und Intensität in einem entsprechenden Engagement, dessen kulturelles und politisches Umfeld insbesondere von Stadler in mehreren Publikationen (mit Stadler 1982a beginnend) behandelt wurde. Zweifelsohne waren viele Mitglieder des Wiener Kreises partei- bzw. gesellschaftspolitisch oder sozial aus moralischen Beweggründen heraus aktiv. Das Engagement reichte von karitativen Tätigkeiten (z.B. bei Schlick) über die Mitwirkung in überparteilichen sozialen Bewegungen und Einrichtungen (Volksbildungsbewegung, Monistenbewegung, Ethische Bewegung, Verein *Allgemeine Nährpflicht*) bis hin zur Mitarbeit in Organisationen, die der *Sozialdemokratischen Arbeiterpartei* (SDAPÖ) nahestanden. Festgehalten sei diesbezüglich, dass Carnap in Wien von parteipolitischen Aktivitäten absah und Neurath nie eine Parteifunktion in der SDAPÖ inne hatte. Dieses Engagement geschah im Sinne einer geteilten moralischen Haltung: des wissenschaftlichen Humanismus.

12.2 Geteilte moralische Haltung: wissenschaftlicher Humanismus

Inhaltlich stimmen die Mitglieder des Wiener Kreises in ihrer moralischen Grundausrichtung überein. Sie vertreten alle, was Carnap 1963 (Carnap 1963a [1993, 130]), aber Feigl bereits 1949 (Feigl 1949 [1981, 368]), „wissenschaftlichen Humanismus" nannte. Diese Haltung umfasst vier Prinzipien, von denen das erste die normative Ausrichtung dieser moralischen Haltung betrifft. Es lautet in der von mir im Carnap-Kapitel (siehe 5.3.7) gewählten Formulierung, die wie bei den folgenden Carnap (1963a [1993, 130 f.]) möglichst wortgetreu folgt: „Oberstes Ziel ist das Wohlbefinden und die individuelle Entfaltung aller Menschen." Die weiteren Prinzipien legen dar, wessen Aufgabe die Verwirklichung dieses Zieles ist, auf welche Fähigkeiten hierzu gesetzt werden kann und welche Rolle der Wissenschaft dabei zukommt. Das zweite Prinzip besagt: „Alles, was zur Verbesserung des Lebens auf dieses Ziel hin getan werden kann, ist nur Aufgabe der Menschen." In diesem Prinzip wird verdeutlicht, dass in der Verwirklichung der moralischen Zielsetzung weder auf übernatürliche Kräfte zu zählen sei noch solche als Hindernis zu erachten seien. Das dritte Prinzip schreibt diese Aufgabe nicht wie das zweite Prinzip nur den Menschen zu, sondern bringt die Überzeugung zum Ausdruck, dass die Menschen diese Aufgabe auch zu erfüllen vermögen: „Die Menschheit ist fähig, ihre Lebensbedingungen so umzugestalten, dass viele der gegenwärtigen Leiden vermieden und die äußere und innere Lebenssituation für den Einzelnen, die Gemeinschaft und schließlich für die ganze Menschheit wesentlich verbessert werden können." Der wissenschaftliche Humanismus erachtet nun die Wissenschaft beim Verfolgen dieses Ziels als entscheidende Kraft: „Jede überlegte Handlung setzt Welterkenntnis voraus. Die Wissenschaft ist die beste Methode zur Erkenntnisgewinnung und die Wissenschaft deshalb eines der wertvollsten Instrumente zur Verbesserung des Lebens." So ist im vierten Prinzip zu lesen. In Neuraths Konzeption können Verbesserungen nur durch grundlegende strukturelle Veränderungen herbeigeführt werden. In seiner marxistischen Periode nennt Neurath diese Konzeption einen Sozialepikureismus.

Diese moralische Ausrichtung findet sich auch in der Programmschrift *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis* von 1929 und ist Teil der weiteren Bedeutung des Ausdrucks „wissenschaftliche Weltauffassung" (siehe 7.3.3). Zumindest in der Wiener Zeit verwenden die Mitglieder des Wiener Kreises „wissenschaftliche Weltauffassung" (unbeabsichtigt) in dieser weiteren Bedeutung. Nicht umsonst wird in der Programmschrift der Eudämonismus als einflussreiche philosophiegeschichtliche Linie ausgewiesen (Neurath/Hahn/Carnap 1929 [2006, 9]) und schon zuvor im Zusammenhang mit dem Liberalismus der Utilitarismus genannt (Neurath/Hahn/Carnap 1929 [2006, 6]). Neben antimetaphysischer Tatsachenforschung geht es in der Programmschrift wiederholt um Diesseitigkeit und Lebensverbundenheit. (Stadler 1985, 117) Weil die Wissenschaften für das moralische Unternehmen und die Logik wiederum für die Wissenschaften als so wichtig angesehen werden, bedeuten selbst Carnaps logische Arbeiten keinen Rückzug aus dem praktischen Engagement, sondern eine Form, sich einzubringen.

Wie bereits oben erwähnt, muss diese moralische Position nicht notwendigerweise mit entsprechenden Aktivitäten einhergehen. Bejaht von allen, wird sie nur von einigen tatkräftig gefördert. Das Engagement muss zudem kein politisches im Sinne eines institutionellen, „öffentlichen" sein. Erst „wissenschaftliche Weltauffassung" im umfassenden Sinne schließt über die Moral hinaus eine Positionierung hinsichtlich der Politik als einer institutionellen, „öffentlichen" Gesellschaftsgestaltung mit ein. Hierbei gilt es, zumindest zwei Varianten zu unterscheiden: eine sozialistische und eine bürgerlich sozial-liberale Variante. Selbst jene Mitglieder, die eine politische Positionierung mit der wissenschaftlichen Weltauffassung verbanden, waren hinsichtlich deren Ausprägung uneins. Trotz gemeinsamer moralischer Haltung waren nicht alle Sozialistinnen oder Sozialisten, wenngleich die meisten Autoren der Programmschrift dies sehr wohl waren, am allermeisten Neurath. Vor allem im abschließenden Ausblick wird die wissenschaftliche Weltauffassung mit einer sozialistischen Einstellung und sozialistischem Engagement verbunden. Im selben Sinne meint Carnap in seiner *Autobiographie,* die großen Probleme der Wirtschaftsorganisation bedürften im Sinne eines wissenschaftlichen Humanismus eines Sozialismus. (Carnap 1963a [1993, 130 f.]) Carnap hatte diese moralisch-politische Überzeugung, die er zeit seines Lebens beibehielt, im Übrigen bereits nach Wien mitgebracht. Für Schlick umfasste die wissenschaftliche Weltauffassung eine moralische, aber keine politische Ausrichtung, obwohl er ein Liberaler war und die Programmschrift auch den Liberalismus würdigt. Das gesellschaftliche und kulturelle Klima im Wien der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, das durch den Liberalismus geprägt war, wird in ihr „als besonders geeigneter Boden" für die Entwicklung der wissenschaftlichen Weltauffassung präsentiert. (Neurath / Hahn / Carnap 1929 [2006, 6]) Schlick verstand den Ausdruck „wissenschaftliche Weltauffassung" also in seiner weiteren Bedeutung, die zwar den wissenschaftlichen Humanismus als moralische Haltung einschließt, jedoch noch keine politische Position. Er lehnte deshalb die ihm gewidmete Programmschrift (siehe u. a. Neider 1973, 49) in jenen Teilen ab, in denen die wissenschaftliche Weltauffassung in einen Zusammenhang mit politischen Bestrebungen gebracht wurde. Die Haltung des wissenschaftlichen Humanismus und das Streben mancher Mitglieder des Wiener Kreises nach einer Umgestaltung der Gesellschaft im Sinne dieser Haltung sind jedenfalls nicht nur mit *einem* politischen Programm vereinbar.

12.3 Differenzierungen in den Moralkonzeptionen

12.3.1 Individuelles vs. gemeinsames Unternehmen

Trotz geteilter inhaltlicher Ausrichtung hatten die Mitglieder keine gemeinsame Position in der Frage, ob es sich bei einer Moral um ein individuelles oder ein gemeinsames Unternehmen handelt.

Für Carnap war Moral eindeutig ein rein individuelles Unterfangen. Moral ist bei ihm nicht Sache einer Pluralität von moralischen Akteurinnen und Akteuren und daher keine

soziale Institution. Die Inhalte einer Moral werden nur mit sich selbst abgemacht, nicht mit anderen. Alles, was es in Carnaps Verständnis zur Bildung einer Moral braucht, sind Empfängerinnen oder Empfänger der Wohl- oder Übeltaten, keine „mitspielenden“ moralischen Akteurinnen und Akteure. Im Extremfall spielt Carnap ein solitäres Spiel, in der inhaltlichen Gestaltung seiner Moral ganz frei bleibend. Was ein religiöser Mensch noch mit sich und seinem Gott abmachen muss, macht ein sich als moralisch verstehender Mensch bei Carnap nur mehr mit sich selbst ab. Als einzige Rechtfertigungsinstanz bleibt das eigene Gewissen. Wo ein Zusammenschluss von Individuen zu einer Wertegemeinschaft stattfindet, ist dieser sekundär und basiert auf vorhergehenden moralischen Entschlüssen, der höchst persönlichen Wahl von Grundwerten. In Carnaps Moralverständnis gibt es keine vorgegebenen Kriterien, die allgemein zugänglich wären und die eine solche Wahl als richtig oder falsch erweisen könnten, noch sollten. Bei Carnap selbst fiel die Wahl auf den wissenschaftlichen Humanismus, doch nichts am Inhalt dieser Haltung weist diese als moralische aus. Allen Menschen übel zu wollen, könnte auch als moralische Haltung gewählt werden. In diesem Sinne meint Carnap noch 1964: Was gut oder böse ist, das sei „eine individuelle Entscheidung jedes Menschen nach seinem Gewissen oder Wertgefühl oder wie immer man es nennen will“ (Carnap 1964 [1993, 146]).

Auch bei Menger finden sich weder inhaltliche noch formale Vorgaben für ein moralisches Normensystem. Insbesondere weist er die Forderung nach Allgemeingültigkeit ab. Moralische Forderungen müssten nicht für alle, für immer und überall gelten. Selbst Imperative, die lediglich den Willen eines Individuums ausdrücken, könnten eine Moral bilden.

Für Neurath geht es in seinen Lebensgrundsätzen und vielfältigen Aktivitäten um das Glück aller Menschen. Dieses System von Lebensgrundsätzen werde jedoch nicht durch den Gehorsam einem Gott oder dem eigenen Gewissen gegenüber gerechtfertigt, sondern durch gemeinsamen Entschluss. (Neurath 1928 [1981a, 228]) Wir können hierbei durchaus von einer Moral sprechen, bei der es sich um ein gemeinsames Unternehmen handelt. Ziel von Neuraths Moral ist die Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen, die Vermehrung des Glücks der gesamten Menschheit. Neurath selbst will, insofern sich dieses System und seine Rechtfertigung zu sehr von traditioneller Moral unterscheiden, zu jener Zeit hierbei nicht von Moral sprechen. Erst später räumt er diese Möglichkeit ein.

Anders finden wir es bei Frank, der sich jedoch erst 1950 dazu äußert. Er teilt Neuraths Auffassung, spricht jedoch von Moral und sieht diese generell als ein gemeinsames Unternehmen. Es gehe in einer Moral um eine gemeinsame Verständigung über die Wünschbarkeit bestimmter Lebensweisen, so Frank. Wobei er mutmaßt, diese Verständigung werde, solle sie die gesamte Menschheit umfassen, inhaltlich sehr wenig enthalten. (Frank 1950 [1952, 81])

Bei Schlick gilt es in dieser Frage insofern zu differenzieren, als bei ihm zwei Moralbegriffe anzutreffen sind. Die gesellschaftliche Moral ist bei ihm offensichtlich ein gemeinsames Unternehmen, in dem die Gesellschaft das als moralisch gut bezeichnet, von dem sie glaubt, „daß es ihre eigne Wohlfahrt am meisten fördere“ (Schlick 1930, 118). Zwar

gebe es in dieser Einschätzung von Gesellschaft zu Gesellschaft so manche Abweichung, doch würden Hilfsbereitschaft, Zuverlässigkeit und Verträglichkeit überall positiv bewertet. Schlicks zweite Moralauffassung betrifft nur eine individuelle Lebensorientierung, die durch die gesellschaftliche Moral aller Wahrscheinlichkeit nach unterstützt wird. Wo es um die Beurteilung gesellschaftlicher und kultureller Institutionen geht wie in *Natur und Kultur,* steht die gesellschaftliche Konzeption klar im Vordergrund.

Bei Kraft ist wie bei Frank jede Moral ein gemeinsames Unterfangen, denn der moralische Standpunkt kann nur ein gemeinsamer sein. Von ihm aus wird wie in anderen allgemeingültigen Urteilen von einem überindividuellen Standpunkt aus gewertet. Auf der Basis eines gemeinsamen Begriffs des moralisch Guten, der immer auch eine Sachkomponente enthält, ist sodann eine Verständigung über moralische Fragen möglich. Feigl sieht dies ebenso.

Wo die Moral als gemeinsames Unternehmen gesehen wird, deren geteilte Wertbegriffe eine Sachkomponente aufweisen, dort sind überindividuell verbindliche moralische Urteile relativ zu den geteilten moralischen Maßstäben und ein rationaler Moraldiskurs möglich. Von einem extremen Nonkognitivismus kann dort nicht mehr die Rede sein.

12.3.2 Sprachphilosophische, erkenntnistheoretische und ontologische Positionen

Entgegen der Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik wird in den Beiträgen der Wiener-Kreis-Mitglieder nicht nur ein sprachphilosophischer individualistischer Expressivismus und/oder Präskriptivismus vertreten, mit denen ein semantischer Nonkognitivismus verbunden ist. Zwar vertritt niemand der hier untersuchten Mitglieder einen reinen Deskriptivismus, doch bleibt noch eine Reihe von sprachphilosophischen Varianten offen. Ebenso wenig findet sich bei allen ein erkenntnistheoretischer Nonkognitivismus, wobei Carnap in seiner Wiener-Kreis-Periode der Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik am nächsten liegt.

Bei Carnap sehen wir nämlich spätestens 1929 nichts mehr von seinem sprachphilosophischen und erkenntnistheoretischen Kognitivismus mit neukantianischen und hegelianischen Zügen aus früheren Werken. Zwar hatte er 1928 im *Aufbau* noch vieles offen gelassen und Werte waren darin als Teil seines Konstitutionssystems vorgesehen, doch zeigten sich bereits dort Schwierigkeiten, Werte in dieses System einzufügen. Verschiedene Formen des Kognitivismus wären mit diesem noch verträglich gewesen. Eben solches gilt für die Schrift *Scheinprobleme,* die im selben Jahr erschien und in der sich eine erste Form eines radikalen Sinnkriteriums findet. Moralische und ethische Sätze können diesem gemäß nur theoretisch sinnvoll sein, wenn sie sachhaltig sind. Ob dies für moralische Sätze zutrifft, wird in dieser Schrift jedoch nicht beantwortet. Dies ändert sich 1929. Im Vorbereitungsmanuskript für den Vortrag „Wissenschaft und Leben“, den Carnap im *Bauhaus* in Dessau hielt, wird nun eine strenge Trennung zwischen Tatsachen und Werten eingeführt. Ab nun ist Carnap bezüglich moralischer Sätze der expressivistisch-präskriptivistischen Position zuzuordnen. Er behauptet in seiner Wiener-Kreis-Periode: (1) Mora-

lische Sätze drückten nur eine gefühls- oder willensmäßige individuelle Haltung aus. (2) Ausdrucksmittel ohne jeglichen Gegenstandsbezug seien für den Ausdruck dieser Haltungen am besten geeignet. (3) Moralische Sätze könnten in keinem Begründungsverhältnis zueinander stehen. Hinsichtlich der moralischen Grundwerte findet sich bei Carnap ein individualistischer erkenntnistheoretischer Dezisionismus, der zu den nonkognitivistischen Positionen zählt. Carnaps metaethische Position deckt sich in diesem Punkt mit der Standardauffassung. Carnap war jedoch niemals der Meinung, moralische Wert- und Normsätze drückten nur momentane Launen aus.

Auch bei Menger, der an metaethischen Fragen kein besonderes Interesse zeigte, gelten Normen als verkappte Imperative. Als solche seien sie weder wahr noch falsch. In Bezug auf moralische Normen haben wird es demnach bei Menger mit einem engen semantischen Nonkognitivismus zu tun. Wie bei Carnap liegt bei ihm eine Kombination aus Expressivismus und Präskriptivismus vor. Im Unterschied zu Carnap und der Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik will Menger jedoch weder von der Sinnlosigkeit noch von der Sinnhaftigkeit von Normen oder Werturteilen sprechen. Diesen Diskussionen im Wiener Kreis stand er reserviert gegenüber. Er war zudem bereits 1934 ausdrücklich davon überzeugt, Imperative könnten logische Beziehungen zueinander eingehen und seien der Behandlung durch logisch-mathematische Verfahren zugänglich. Welche Möglichkeiten diesbezüglich bestanden, bildet den Hauptteil seines Werkes *Moral, Wille und Weltgestaltung* (1934). Intersubjektive Urteile, die auf ein Normensystem relativiert sind, stellen für Menger kein Problem dar. Insofern sind auch Verständigung und diskursive Auseinandersetzungen möglich. Wir können deshalb von einem systemimmanenten Kognitivismus sprechen. Lediglich eine Verankerung des individuell oder gemeinsam gewählten Systems außerhalb des individuellen Willens ist nicht möglich. Menger ist somit ein fundamentaler Nonkognitivist. Vehement distanziert er sich wie alle der untersuchten Mitglieder vom ethischen Intuitionismus.

Insofern moralische Grundsätze für Frank nicht Selbstzweck sind, sondern der Realisierung einer gemeinsam gewünschten Lebensweise dienen, können sie daraufhin geprüft werden, ob sie diese Funktion auch erfüllen. Wenn sie es tun, seien es richtige Grundsätze, wenn nicht, falsche. Für Frank geht es in der Moral um das Glück und das Leid der Menschen, und zwar zumindest um die Verhinderung von unnötigem Leid. Ein Grundsatz, der offenbar unnötiges Leid über die Menschheit bringe, sei deshalb ein falscher Grundsatz. Seine Falschheit könne am Leid, das er verursacht, erkannt werden. (Frank 1950 [1952, 94f.]) Wir finden bei Frank also einen erkenntnistheoretischen systemimmanenten Kognitivismus.

Bei Schlick und Kraft kommt in der Bedeutung moralischer Werturteilssätze in den moralischen Ausdrücken eine zusätzliche deskriptive Komponente hinzu. In ihr wird nicht der zu beurteilende Gegenstand beschrieben, wie im Phrastikon von Hare, sondern es wird das Vorliegen des Beurteilungskriteriums behauptet und somit der Grund genannt, warum etwas als moralisch gesollt/gut zu beurteilen sei. Schlick unterscheidet in der Bedeu-

tung von „moralisch gut" eine formale von einer materialen (inhaltlichen) Komponente. Die formale Komponente verweist darauf, dass etwas getan werden soll. In der inhaltlichen Komponente geht es darum, ob etwas lustbringend (für die Gesellschaft, für Einzelne) ist. Aufgrund der inhaltlichen Komponente liegt bei Schlick sowohl ein semantischer als auch ein erkenntnistheoretischer Kognitivismus vor. Die inhaltliche Komponente des Wertprädikats ist für Schlick hinreichend, um einen Satz zum Träger der Wahrheitswerte wahr/falsch im üblichen Sinne zu machen. Nach Schlick sind moralische Sätze in einer intersubjektiv verbindlichen Weise als wahr/falsch auszuweisen. In Wertsätzen geschieht die Verifikation durch Lusterlebnisse, wenngleich in Wertsätzen der gesellschaftlichen Moral auf komplexe Weise, die Schlick nicht näher erläutert. Etwas ist wertvoll, insofern es mit Lust wahrgenommen oder vorgestellt wird. (Schlick 1930, 77) In Schlicks individueller Moral ist „x ist moralisch gut" äquivalent mit „x ist für die Glücksfähigkeit eines Individuums förderlich". Aufgrund der zusätzlichen formalen Komponente haben wir es jedoch nicht mit einem naturalistischen Fehlschluss zu tun.

Kraft lehnt Schlicks Hedonismus ab, folgt ihm jedoch in der Ansicht, dass die Bedeutung von „moralisch gut" zwei Komponenten aufweise. Moralische Wertbegriffe seien immer spezialisierte Wertbegriffe, die neben dem Wertcharakter eine sachliche Komponente aufwiesen. Für Kraft ist der Standpunkt der Moral, wie oben dargelegt, immer ein überindividueller, gemeinsamer. In überindividuellen Werturteilen fordert ein Individuum die Anerkennung eines Urteils nicht aus individueller Perspektive, sondern fordert im Namen einer gemeinsamen Perspektive die Urteilsanerkennung von allen. Auf der Basis eines gemeinsamen Begriffs des moralisch Guten, der eben immer eine Sachkomponente enthält, sind Verständigung, logische Zusammenhänge und rationale Diskussion möglich. Eine Begründung auf der Grundlage von ontologisch selbstständigen Wertentitäten könne jedoch nicht gegeben werden. Feigl folgt Kraft in diesen Punkten.

Zerstören die von Mitgliedern des Wiener Kreises vertretenen Auffassungen die Moral? Selbst dort, wo es um einen individualistischen reinen Expressivismus oder Präskriptivismus geht, hängt die Antwort auf diese Frage davon ab, ob man von Moral mehr erwartet, als persönliche Gefühle, Wünsche oder Haltungen zum Ausdruck zu bringen. Persönliche Gefühle, Wünsche und Haltungen setzt auch der Emotivismus voraus. Nihilismus oder Amoralismus folgt daraus keineswegs. Unabhängig davon, dass die Logischen Empiristinnen und Empiristen keinen Nihilismus oder Amoralismus vertraten, sind diese Haltungen keine notwendige Konsequenzen eines reinen individualistischen Expressivismus, Präskriptivismus oder anderer nonkognitivistischer Positionen. Diesbezüglich hat Carnap sicherlich Recht, wenn er eine solche Behauptung am Schluss seiner Autobiografie zurückweist:

> Dass die Anerkennung der nicht-kognitiven Natur der Werturteile das Desinteresse an moralischen oder politischen Aufgaben fördere oder dafür bezeichnend sei, halte ich durch eigene Erfahrung für klar widerlegt. (Carnap 1963a [1993, 129])

Gar nicht widersprechen würde Carnap vermutlich jener Behauptung wollen, der Logische Empirismus zerstöre bestimmte Ansichten von Werten und Moral (dass sie notwendig zeitlos, vom Wollen und Streben der Menschen unabhängig seien etc.). Insofern erweist sich der Logische Empirismus tatsächlich als eine Bedrohung für politisch konservative Kreise, denn abgelehnt wurde in der Tat alles, was Absolutismus und Unfehlbarkeit im Gepäck hatte (Intuitionismus, religiöser Naturalismus usw.) sowie alles Weltabgewandte. Dies gilt für alle anderen im Kreis vertretenen metaethischen Positionen gleichfalls.

12.4 Differenzierungen in den Ethikkonzeptionen

Welche Beiträge dachten die Mitglieder des Wiener Kreises legitimerweise auf Grund ihres Verständnisses von Philosophie noch leisten zu können? Was kann die Philosophie über die Moral noch sagen, was noch zu ihr beitragen?

Carnap wollte Philosophie als Wissenschaft. Ab der Wiener-Kreis-Periode bestand diese nur mehr in der formalen Strukturtheorie der Wissenschaftssprache, wobei es ihm zunehmend um die Konstruktion von Kunstsprachen ging. Carnap kann dahingehend als Kronzeuge der Standardauffassung gelten, als Philosophie in Bezug auf Moral letztlich nur feststellen könne, moralische Wert- und Normsätze seien rein non-kognitiv und philosophisch und theoretisch nicht weiter von Belang. Dabei bezieht sich diese Aussage nur auf Grundnormen und letzte Werte, was so leider meist nicht ausgewiesen wird. Eine moralische Wahl lag für Carnap in einer Wahl von letzten Normen und Werten. Wert- und Normsätze, die in der Ethik als theoretische Sätze auftreten, werden 1931/32 in „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“ nun als gänzlich sinnlos und metaphysisch bezeichnet. Normative Ethik war als Unternehmen diskreditiert. Eine nicht-normative inhaltliche Ethik, die sich auf relative Urteile beschränkt hätte, stand für Carnap nicht zur Debatte.

Auch für Menger kommt eine normative Ethik nicht infrage. Möglich bleibt für eine Ethik als streng wissenschaftliches Unternehmen zum einen die Feststellung von Tatsachen und erfahrungsgemäßen Regelmäßigkeiten in Moralen (Psychologie, Soziologie, Anthropologie und Biologie der Sitten). Zum anderen kann eine Logik der Sitten erarbeitet werden, die Menger in die Deontische Logik und in exaktwissenschaftliche Modelle für die moralische Praxis unterteilt. Im Rahmen Letzterer kann nicht zuletzt in konstruktiver Weise eine moralisch neutrale Ethik betrieben werden, indem alternative Organisations- und Kooperationsmöglichkeiten aufgezeigt werden.

Neurath wollte in seiner Wiener-Kreis-Periode gar kein Unternehmen mit dem Namen „Ethik“ betreiben, ebenso wenig wie er überhaupt noch Platz für Philosophie sah. Probleme, die bisher von der Ethik behandelt worden waren und im Rahmen der Einzelwissenschaften untersucht werden können, sollten in diesen erforscht werden. Hier dachte Neurath vor allem an Nationalökonomie und Soziologie. Diese wollte er mit dem Ziel

des größtmöglichen Glücks der Menschheit betreiben, doch bleibe dieses Ziel als positiv bewertetes aus diesen Disziplinen selbst ausgeklammert. Werturteile sind nicht Teil dieser Disziplinen. Eine eigene Disziplin Ethik ließe sich überhaupt nicht abgrenzen. Die Möglichkeit, alle Gewohnheiten und Regeln, die auf das Wohl aller abzielen und gemeinsam beschlossen werden, „Moral" zu nennen und alle wissenschaftlichen Untersuchungen, die mit diesem Ziel direkt zusammenhängen, einer Disziplin „Ethik" zuzuordnen, wäre Neurath auch in dieser Zeit offengestanden. Für Neurath war der Name „Ethik" zu jener Zeit jedoch nur für eine normative Disziplin anzuwenden, die sich auf die Befehle Gottes oder einer anderen höheren Macht stützt. Ethik war normativ und dogmatisch. Als solches konnte sie nicht Teil einer Einheitswissenschaft sein. Dennoch ließ Neurath ab 1935 zunehmend offen, ob und wie Termini wie „Ethik" oder „Pflicht" in einer Einheitswissenschaft Platz finden könnten. Ob es zu einer weiteren Rehabilitierung bestimmter Konzeptionen von Ethik gekommen wäre, wenn Neurath nicht so früh verstorben wäre, wird für immer unbeantwortet bleiben.

Nach Schlick finden sich viel zu viele absolute Annahmen in der herrschenden Ethik. Dessen ungeachtet wollte er weiterhin an Ethik festhalten. In *Fragen der Ethik* (1930) betreibt er sogar entgegen seinen eigenen Vorgaben, laut deren er sich auf begriffliche Vorarbeiten für eine empirische Moralpsychologie beschränken will, nicht nur inhaltliche, sondern auch normative Ethik. Es geht darin um die Begründung der gesellschaftlichen Moral durch einen individuellen Eudämonismus. Das moralische Handeln sei ein zweckmäßiges Mittel zur Erlangung eines glücklichen und glücksfähigen Lebens. Gütige Menschen seien im Durchschnitt glücklicher als Egoistinnen und Egoisten. Weisheits- und Morallehre fallen nun zusammen, insofern die gesellschaftliche Moral vom individuellen Eudämonismus als Weg zum Glück mit umfangen wird. Bei Schlick gehört es zur Ethik, nach der richtigen Moral zu suchen, eine solche zu formulieren und zu begründen. Er bot in seiner Ethik demgemäß eine Lebensorientierung an. Besonders in seinem postum erschienenen Werk *Natur und Kultur,* an dem er ab 1932 arbeitete, betreibt Schlick nach heutigem Verständnis Angewandte Ethik. Es geht darin um politische, Rechts-, Wirtschafts- und Technikethik auf der Grundlage eines universellen Eudämonismus. Für ihn ging zudem der Weg der Philosophie zu lebenspraktischen Fragen direkt, nicht über die Wissenschaftstheorie wie beispielsweise für Neurath und Frank. Er sah sich in einer Traditionslinie mit Sokrates, Epikur, Hume, Comte, Mill, Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche und Guyau. Obwohl nach Schlick Philosophinnen und Philosophen in einer empiristisch-liberal-aufklärerischen Moral- und Ethikkonzeption keine besondere moralische Autorität zukomme, könnten sie durch Begriffs- und Sinnklärung der Moral als Lebenspraxis dienen. Sinn- und Begriffsklärung gelten ihm als sehr lebensnah. (Schlick 1932 [2008, 389]) Neben der Analyse der wissenschaftstheoretischen Begriffe zählt für Schlick die Klärung moralischer Begriffe deshalb zu den genuinen Aufgaben der Philosophie. Diese Untersuchungen seien für die Menschen sogar wichtiger als theoretische Probleme. Schlick faszinierte bei Wittgenstein das Ernstnehmen des Unsagbaren, er wollte je-

doch selbst darüber sinnvoll sprechen. Aufgrund seiner Ermordung bot sich Schlick keine Gelegenheit mehr, seine Position zu präzisieren. Wir wissen zudem nicht, ob Schlick sein sehr optimistisches Menschenbild durch die sich anbahnende politische Katastrophe geändert hätte. Er war jedenfalls in seiner Ethik kein Logischer Empirist, „wie er im Buche steht" (Mormann 2010a, 263), sondern gefiel sich in der Rolle des Weisen, der in seiner Ethik lebenspraktische Orientierung bietet.

In Übereinstimmung mit allen anderen hier behandelten Mitgliedern des Wiener Kreises gehörten für Kraft empirische Untersuchungen (psychologische, soziologische, historische) der Moral zu den legitimen Arbeitsbereichen der Wissenschaft. Kraft wollte diese Untersuchungen jedoch ausdrücklich nicht gänzlich an andere Disziplinen abgeben, sondern innerhalb der Philosophie in der Ethik behandeln. Ebenso hätte sich die Ethik metaethischen Fragestellungen zu widmen. Diesen sind von Krafts Arbeiten vor allem seine Analyse moralischer Wertbegriffe im Rahmen einer allgemeinen Wertlehre von 1937 zuzuordnen. 1937 versucht Kraft jedoch noch keine Moralbegründung. Eine solche wird erst ab 1940 sein zentrales Anliegen in der Ethik, ab da in verschiedenen Versionen indes viel klarer und direkter als bei Schlick. Kraft stützt sich zunehmend auf ein teleologisches Argumentationsschema, dessen eine Prämisse eine objektiv zu beurteilende Zweck-Mittel-Beziehung formuliert. Gleichwohl gelang es ihm niemals, eine überzeugende rein rationale Begründung der mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftretenden moralischen Normen zu präsentieren. Er konnte höchstens zeigen, dass bei Akzeptanz bestimmter Grundnormen (z.B. seiner altruistisch-egalitaristischen Norm), gewisser anthropologischer Gegebenheiten (Strebungen) und ausgewählter Zweck-Mittel-Beziehungen bestimmte moralische Normen allgemein anerkannt werden müssen. Die Möglichkeit, moralische Ansichten über das Zusammenleben der Übereinkunft einer Gemeinschaft anzuvertrauen, nützte Kraft in seinem Verlangen nach einem unverrückbaren Fundament der Moral nicht.

Feigl folgte in weiten Teilen Krafts Ethikauffassung. Auch er versucht in seinen Beiträgen, die jedoch erst außerhalb der Wiener-Kreis-Periode liegen, eine Begründung der Moral. Diese fasste er als ein System mit den Prinzipien der Gerechtigkeit, der Güte, der Brüderlichkeit, der Freiheit, der Liebe und der Selbstvervollkommnung als Grundnormen auf. (U.a. Feigl 1974 [1981, 19]) Abgeleitete moralische Normen können durch „validation" begründet werden, die Grundnormen nur pragmatisch-instrumentell durch „vindication". In Feigls Analyse werden die genannten Grundnormen dadurch pragmatisch begründet, dass deren Befolgung die Bedürfnisse und Interessen aller Menschen befriedigen würde. 1952 hofft Feigl lediglich, diese Bedürfnisse und Interessen würden sich angleichen, 1965 nimmt er eine gemeinsame menschliche Natur hingegen einfach an.

Ethik ist nicht zufällig jenen Mitgliedern des Wiener Kreises weniger suspekt, die sie als eine gemeinsame Praxis ansehen, welche wiederum ein Mittel zur Realisierung außer ihr liegender Zwecke darstellt. Das Merkmal des Gemeinsamen bietet einen Standpunkt für systemimmanente und intersubjektive Beurteilung. Das Merkmal des Mittelseins ermöglicht zudem eine pragmatische Begründung für die Grundnormen des moralischen

Systems. Wo die Moral nur mit der Wahl letzter Werte für die individuelle Lebensführung befasst gesehen wird, steht keines von beidem zur Verfügung.

12.5 Ausblick auf zukünftige Forschung

Nur am Rande oder gar nicht berücksichtigt wurden in der vorliegenden Untersuchung die Arbeiten von (in alphabetischer Reihenfolge) Juhos, Kaufmann, von Mises, Waismann und Zilsel. Der Hauptgrund hierfür liegt darin, dass es mir darum ging, das im Wiener Kreis vertretene Spektrum an Ethik- und Moralkonzeptionen aufzuzeigen und mich auf jene (unkontroversen) Mitglieder zu konzentrieren, die sich hierzu zur Zeit des historischen Wiener Kreises ausführlich äußerten. Eine scharfe Grenzziehung konnte indes nicht vorgenommen werden.

Juhos dissertierte bei Schlick mit der Arbeit „Inwieweit ist Schopenhauer der Kant'schen Ethik gerecht geworden?" und veröffentlichte in der zweiten Hälfte der 1930er-Jahre im *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* zwei Aufsätze, die mit der vorliegenden Untersuchung in thematischem Zusammenhang stehen: „Über ‚juristische' und ‚ethische' Freiheit" (1935/36) sowie „Historische Formen indeterministischer Systeme in der Ethik. Ihr logischer und psychologischer Gehalt" (1937/38). Erst im Jahre 1956 folgte die Monografie *Das Wertgeschehen und seine Erfassung*. Für weiterführende Untersuchungen wären diese Beiträge durchaus von Interesse.

Kaufmann, der in Bergmanns Erinnerung regelmäßiger Besucher der Treffen war, aber selten sprach (Bergmann 1936 [2006, 647]), beschäftigte sich u.a. mit rechtsphilosophischen Themen und der Methodenlehre der Sozialwissenschaften, die durchaus in die Thematik der vorliegenden Untersuchung hineinreichen. Diese setzen hingegen einen anderen Schwerpunkt, sodass eine Behandlung von Beiträgen Kaufmanns in diesem Rahmen zu weit vom Thema weg geführt hätte.

Was den Mathematiker und Techniker von Mises betrifft, so hat dieser die hier interessierende Thematik nur am Rande behandelt. In einer ergänzenden Untersuchung wäre jedoch auf den letzten Abschnitt „Verhaltensweisen" aus von Mises' Schrift *Kleines Lehrbuch des Positivismus. Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung* (1939) einzugehen.

Selbiges gilt für Beiträge von Waismann. Er hielt 1938 einen Vortrag über Ethik und Wissenschaft und verfasste in den 1940er-Jahren einen Text über Willensfreiheit. Beide wurden 1983 von Joachim Schulte unter dem Titel *Wille und Motiv* veröffentlicht.

Zilsel wiederum, dessen Zugehörigkeit zum Kreis immer wieder infrage steht, publizierte während seiner Wiener-Kreis-Periode nichts für die Thematik dieser Untersuchung direkt Relevantes. Damit schließe ich jedoch nicht aus, dass eine eingehende Untersuchung seiner anderen Werke aufschlussreiche Ergebnisse zeitigen könnte. Insbesondere denke ich hierbei an das letzte Kapitel der *Geniereligion* (1918), in dem Zilsel, wie in der Einleitung erwähnt, das Ideal der Sache als alleinigen absoluten Wert vertritt. Zu unter-

suchen wäre zudem ein Kapitel aus seinem unvollendeten Werk „Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft", von dem laut Krohn (1985, 273, Fn. 36) ein Manuskript für das Kapitel „Humanism" erhalten ist.

Sicherlich würden die nicht berücksichtigten Arbeiten noch einige Nuancen im dargestellten Spektrum hinzufügen. Dies muss jedoch zukünftigen, weiterführenden Forschungen vorbehalten werden. Ebenso wenig konnte die vorliegende Schrift eine umfassende, detaillierte inhaltliche Kritik aus der Perspektive späterer und aktueller Diskussionsfelder leisten. Hierzu bedürfte es einer Reihe weiterer Untersuchungen, die den Rahmen und auch die Ausrichtung dieser Arbeit deutlich gesprengt hätten.

12.6 Allgemeine Schlussbemerkungen

Wäre Stephen E. Toulmin mit dem „anderen" Wiener Kreis vertraut gewesen, hätte er sich als ein dem Wiener Kreis nahe Verwandter erkennen können. Ihm war jedoch noch 1990 in *Cosmopolis* die Einheitswissenschaft nur als ein System mit der reinen Mathematik als Kern bekannt. Erst in den 1950er-Jahren hatte sich in seiner Wahrnehmung das Blatt gewendet, und zwar beginnend mit seinem eigenen Buch *The Philosophy of Science* von 1953 und im Folgenden entschieden mit Kuhns *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen,* das 1962 erschien. Aufgrund des Umstandes, dass es in der *Encyclopedia of Unified Science* veröffentlicht wurde, versteht Toulmin es als ein trojanisches Pferd. Doch hätte Toulmin im Wiener Kreis durchaus Verbündete finden können. Neurath und Schlick, so unterschiedlich sie waren, können auf je ihre Weise mehr als Renaissance-Denker gelten, als Toulmin wusste – nicht zuletzt in Moral und Ethik –, nämlich als Denker „mit Toleranz gegenüber Vielfalt, Vieldeutigkeit und Ungewißheit – den Kennzeichen der Renaissancekultur und -rhetorik" und für einen „Reichtum des Gefühls und Gehalts" (Toulmin 1990 [1994, 246]) eintretend. Es ging mehreren Mitgliedern durchaus auch um Geschichte, Psychologie und vor allem Moral und Ethik. Dies alles in Betracht ziehend, hätte Toulmin nicht von einer allgemeinen Rückkehr zum Formalismus bei den Philosophinnen und Philosophen des Wiener Kreises in den 1920er-Jahren sprechen können. (Toulmin 1990 [1994, 247]) Auch seine Wahrnehmung, es habe im Wiener Kreis zwei Strömungen gegeben – Reichenbach, den er hier zum Wiener Kreis zählt, und Carnap als die Abstrakten als die eine und Neurath, den er fälschlicherweise als Minister in der sozialistischen Nachkriegsregierung Österreichs präsentiert, als den Pragmatischeren als die andere – änderte an seinem Urteil nichts. Denn er sah zwar bei Neurath die Einheitswissenschaft mit sozialen und politischen Reformen verbunden, die Einheitswissenschaft des Wiener Kreises selbst verstand er jedoch dahingehend, dass diese um die mathematische Logik herum aufgebaut werden müsste. (Toulmin 1990 [1994, 248]) Der Humanismus der Renaissance wäre gerade auch im Wiener Kreis, so der Eindruck, den Toulmin erweckt, verdrängt worden. Doch worin sieht er den Humanismus der Renaissance? Toulmin charakterisiert ihn folgendermaßen:

> […] eine Wiedereinbindung der Menschheit in die Natur, eine Wiederherstellung der Achtung vor dem Eros und den Gefühlen, für wirksame übernationale Institutionen, für eine Milderung der herkömmlichen Klassen-, Rassen- und Geschlechtsgegensätze, eine Anerkennung des Pluralismus in den Wissenschaften und eine endgültige Absage an die philosophische Suche nach Gewißheit. (Toulmin 1990 [1994, 256])

Mit den meisten Punkten hätten sich viele Mitglieder des Wiener Kreises einverstanden erklärt, obgleich sie nicht alles als Aufgabe der Wissenschaften verstanden wissen wollten. Der Humanismus war zwischen 1914 und 1965 entgegen Toulmins Analyse keineswegs untergegangen, auch in Moral und Ethik nicht. Nicht erst in den 1960er-Jahren waren Menschen bereit, sich dem „humanen und liberalen Standpunkt der Spätrenaissance zuzuwenden“ (Toulmin 1990 [1994, 258]). Wiewohl beides für Toulmin und seine Generation in den USA noch verdeckt gelegen haben mochte bzw. gar verdeckt gehalten wurde, in welchem Zusammenhang wiederum auf Reisch 2005 hingewiesen werden muss. Toulmins Feststellung „Wir sind nicht zu einer Wahl zwischen dem Humanismus des 16. Jahrhunderts und der exakten Wissenschaft des 17. Jahrhunderts gezwungen; vielmehr sollten wir an den positiven Leistungen beider festhalten“ (Toulmin 1990 [1994, 288]) steht dem Geist der Programmschrift des Wiener Kreises sehr nahe. Insbesondere die Praktische Philosophie war von 1630 bis 1945 oder gar 1965 nicht verschwunden, wie Toulmin annimmt:

> Nach 1630 übergingen die Philosophen die konkreten, zeitgebundenen, partikulären Fragen der praktischen Philosophie und beschäftigten sich mit abstrakten, zeitlosen und universalen (d.h. theoretischen) Fragen. (Toulmin 1990 [1994, 297])

Entgegen dieser Diagnose wurden die praktischen Fragen immer wieder einmal zurückgedrängt und brachen dann wieder hervor, wie in den 1880er-Jahren in der Ethischen Bewegung, an der auch die philosophische Ethik Teil hatte und die im Wiener Kreis am stärksten bei Schlick und Kraft (nach-)wirkte. Dies muss jedoch erst wieder zur Kenntnis genommen werden, wozu diese Untersuchung ihren Beitrag leisten will. Die Angewandte Ethik ist keine Neuschöpfung der 1960er-Jahre, nicht einmal das Wort „Angewandte Ethik“ bzw. das englischsprachige Pendant „applied ethics“. Frühere Phasen sind nur nicht oder kaum mehr im philosophischen Gedächtnis. Wer die Praktische Philosophie auch in ihren örtlich und zeitlich gebundenen Fragen ernst nimmt, muss nicht fast 400 Jahre zurückgehen, um in der Philosophie anschließen zu können. Mit folgender Analyse liegt Toulmin nach zwanzig Jahren und vor dem Hintergrund der Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung hingegen noch immer richtig:

> Wenn also die Philosophen heute wieder Gebiete ernst nehmen, die Descartes in der Abhandlung über die Methode als zu seicht abtat, so ist das kein Zufall; und es ist auch kein

> Zufall, daß sich heute immer mehr Philosophen an Diskussionen über Umweltpolitik oder medizinische Ethik, Rechtspraxis oder Atompolitik beteiligen. Manche tun das mit Freude; andere blicken auf 300 Jahre Fachtradition zurück und fragen sich, ob sie sich wirklich auf mündliche, besondere, lokale und zeitgebundene Fragen einlassen sollen. Sie fürchten, in der „angewandten" Philosophie ihre Fähigkeiten zu verschleudern und von den technischen Fragen der eigentlichen akademischen Philosophie abgelenkt zu werden. Doch man könnte sagen, diese praktischen Diskussionen seien heute keine „angewandte" Philosophie, sondern *die Philosophie selbst.* Genauer sind sie heute (wie Wittgenstein sagte) die „legitimen Erben" des rein theoretischen Unternehmens, das da Philosophie hieß; und wenn man ihnen nachgeht, reißt man die 300 Jahre alten Schranken zwischen „Praxis" und „Theorie" nieder und betritt das fachliche Kerngebiet der Philosophie wieder aus einer neuen und produktiveren Richtung. (Toulmin 1990 [1994, 304])

Sie sind ebenso legitime Erbinnen und Erben der Philosophie und selbst des Wiener Kreises.[540]

Die Einordnung der Moral und Ethik im Wiener Kreis in die Tradition aufgeklärter, humanistischer Ethik muss nicht revidiert werden, sehr wohl jedoch eine pauschale Zuordnung zu ihrer individualistischen Variante. Damit verbietet sich eine undifferenzierte Zuschreibung der Ablehnung normativer und inhaltlicher Ethik sowie eines extremen Nonkognitivismus. Eine gegenwärtige systematische Ethik, die Moral als Gemeinschaftspraxis begreift, steht einigen im Wiener Kreis näher, als die vorherrschende Sicht suggerieren möge. Wer innerhalb der Analytischen Ethik meint, mit engem Bezug zur Tradition nur Carnap folgen zu können und Ethik als suspektes Unternehmen betrachten zu müssen, irrt. Auch abweichende Auffassungen finden bereits Vorläufer im Wiener Kreis. Nicht zuletzt war Ethik in der Tradition Analytischer Philosophie nicht immer so marginalisiert, wie sie es in so manchen ihrer Teilrichtungen heute noch ist und Gegnerinnen wie Gegner der Analytischen Philosophie ihr vorwerfen. Die vorliegende philosophischgeschichtliche Untersuchung liefert die nötige Revision dieser verfänglichen Fehlentwicklung. Wenn Nemeth schreibt:

> Die Geschichte des Wiener Kreises war von Anfang an die Geschichte der Ausgrenzung eines Denkens, das sich an den empirischen Wissenschaften, an der Logik und der Mathematik orientierte (Nemeth 1994, 120),

540 Bis zu einem bestimmten Grade folgt diese Untersuchung auch der historischen Herangehensweise, die Toulmin vorschlug: „Hin und wieder steigen große Philosophen wie Götter vom Olymp herab und mischen sich unter die Menschenwelt. Statt philosophische Texte immer in einer zeitlosen und abstrakten Stratosphäre zu lesen, sollte man die Diskussion lieber ‚rekontextualisieren' und Descartes und Leibniz zugestehen, daß sie ihren Geist auch von wichtigen ‚äußeren Ereignissen' ihrer Zeit bewegen ließen." (Toulmin 1990 [1994, 148])

so gilt es dem hinzuzufügen: und die Geschichte der Ausgrenzung eines Denkens, das als letzten Maßstab das Glück der Menschen nahm, und zwar nicht aufgrund einer göttlichen oder einer sonstigen absoluten Vorgabe von außen, sondern aus eigenem oder gemeinsamem Entschluss und rein auf menschliche Verantwortung hin. Dieser engagierte Humanismus im Wiener Kreis ist nur allzu lange unbeachtet geblieben.

Literatur

Zur Zitierweise: Meist wird dort, wo ein Nachdruck einer Schrift aufgeführt ist, nach diesem Nachdruck zitiert. Die Jahreszahl und die Seiten des Nachdrucks werden hierbei in eckige Klammer gesetzt.

[ohne Autor] 1923: „The Future of the Journal", in: *Ethics* 34 (1), 1–5.

[ohne Autor] 2004: „Wolfgang Stegmüllers Erbe(n). Ein Gespräch zwischen Franz von Kutschera, Carlos Ulises Moulines, Wolfgang Spohn und Hans Rott", in: *Information Philosophie* 2, 110–115.

Acham, Karl 1967: „Rationale Moralbegründung", in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 53, 387–413.

Acham, Karl 1972: „Viktor Kraft: Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral" [Rezension], in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 26, 639–644.

Acham, Karl 1974: *Analytische Geschichtsphilosophie.* Freiburg, München: Alber.

Adorno, Theodor W. / Frenkel-Brunswik, Else / Levinson, Daniel J. / Sanford, R. Nevitt 1950: *The Authoritarian Personality.* New York: New Harper and Brothers.

Albert, Hans 1960: „Wissenschaft und Politik", in: Topitsch 1960a, 201–232.

Albert, Hans 1972: *Konstruktion und Kritik.* Hamburg: Hoffmann und Campe.

Albert, Hans 2000: *Kritischer Rationalismus.* Tübingen: Mohr Siebeck.

Améry, Jean 1971: *Widersprüche*. Stuttgart: Klett Cotta.

Anderson, Alan Ross 1956: *The Formal Analysis of Normative Systems.* New Haven (= *Technical Report* 2, contract no. SAR / Nonr–609, 16, Office of Naval Research, Group Psychology Branch).

Aristoteles: *Nikomachische Ethik.* U.a. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006.

[Austriacus, Prof. Dr.] Johannes Sauter 1936: „Der Fall des Wiener Professors Schlick – eine Mahnung zur Gewissenserforschug", in: *Schönere Zukunft,* zugleich Ausgabe von *Das Neue Reich,* Wien, 11 (41), 12.7. / 9.8., 1 f.

Awodey, Steve / Klein, Carsten (Hg.) 2004: *Carnap Brought Home: The View from Jena.* Chicago, La Salle (Ill.): Open Court.

Ayer, Alfred J. 1936: *Language, Truth and Logic.* London: Victor Gollancz. Dt. 1981: *Sprache, Wahrheit und Logik.* Stuttgart: Reclam

Ayer, Alfred J. 1946: *Language, Truth, and Logic.* 2. Auflage. London: Victor Gollancz.

Ayer, Alfred J. 1959: „Introduction", in: Ayer, Alfred J. (Hg.): *Logical Positivism.* New York: The Free Press, 3 ff.

Ayer, Alfred J. 1968a (Hg.): *The Humanist Outlook.* London: Pemberton.

Ayer, Alfred J. 1968b: „Introduction", in: Ayer 1968a, 3–10.

Ayer, Alfred J. 1985: „Der Wiener Kreis", in: McGuinness, Brian (Hg.): *Zurück zu Schlick. Eine Neubewertung von Werk und Wirkung.* Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 8–23.

Baumgartner, Wilhelm 1996: „Wertpräsentation", in: Haller 1996, 537–548.

Baumhoff, Anja 2000: „Women at the Bauhaus", in: Fiedler, Jeannine / Feierabend, Peter (Hg.): *Bauhaus.* Köln: Könnemann, 96–107.

Bayertz, Kurt (Hg.) 1993a: *Evolution und Ethik.* Stuttgart: Reclam.

Bayertz, Kurt 1993b: „Evolution und Ethik. Größe und Grenzen eines philosophischen Forschungsprogramms", in: Bayertz 1993a, 7–36.

Beauchamp, Tom L. / Childress, James F. 2008: *Principles of Biomedical Ethics.* 6. Auflage. Oxford: Oxford University Press.

Bergmann, Gustav 1936: „Erinnerungen an den Wiener Kreis. Brief an Otto Neurath", in: Stöltzner / Uebel 2006, 635–654.

Birnbacher, Dieter 2003: *Analytische Einführung in die Ethik.* Berlin: de Gruyter.
Birnbacher, Dieter/Hoerster, Norbert (Hg.) 1976: *Texte zur Ethik.* München: dtv.
Blackburn, Simon 1984: *Spreading the Word. Groundings in the Philosophy of Language.* Oxford: Clarendon Press.
Blackburn, Simon 1998: *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning.* Oxford: Clarendon Press.
Blumberg, Albert E./Feigl, Herbert 1931: „Logical Positivism: A New Movement of European Philosophy", in: *The Journal of Philosophy* 28 (11), 281–296.
Blumberg, Albert E./Feigl, Herbert 1974: „Introduction", in: Schlick 1974, xiii–xx.
Börner, Wilhelm 1920: *An das freisinnige Bürgertum.* Wien.
Braun, Lily 1901: *Die Frauenfrage, ihre geschichtliche Entwicklung und ihre wirtschaftliche Seite.* Berlin. Nachdruck: Bremen: Europäischer Hochschulverlag 2010.
Breidenmoser, Tobias 2008: „Der logische Aufbau der Welt und seine Baumeister. Rudolf Carnap zwischen Moritz Schlick und Ernst Cassirer", in: Engler/Iven 2008, 193–214.
Brentano, Franz 1889: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.* Berlin: Duncker & Humblot.
Brodersen, Momme 1990: *Spinne im eigenen Netz. Walter Benjamin, Leben und Werk.* Bühl-Moos: Elster.
Brusotti, Marco 2009: „Wittgensteins Nietzsche. Mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption im Wiener Kreis", in: *Nietzsche-Studien* 38, 335–362.
Carnap, Rudolf 1918: „Deutschlands Niederlage: Sinnloses Schicksal oder Schuld?", Unveröffentlichtes Manuskript vom 29. Oktober 1918. (Rudolf Carnap Collection, ASP RC 110–01–04) Anhang zu: Mormann 2010c, 8–19.
Carnap, Rudolf 1922a: *Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre.* Berlin: Reuther & Reichard. (*Kant-Studien,* Ergänzungsheft 56)
Carnap, Rudolf 1922b: *Vom Chaos zur Wirklichkeit.* Unveröffentlichtes Manuskript. Juli 1922. (Rudolf Carnap Collection, ASP RC–08–05–01)
Carnap, Rudolf 1928a: *Der logische Aufbau der Welt.* Berlin-Schlachtensee. Nachdruck: Hamburg: Meiner 1998.
Carnap, Rudolf 1928b: *Scheinprobleme in der Philosophie.* Nachdruck in: Carnap, Rudolf 2004: *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften.* Herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Thomas Mormann. Hamburg: Meiner, 3–48.
Carnap, Rudolf 1929a: „Von Gott und Seele. Scheinfragen in Metaphysik und Theologie", in: Carnap, Rudolf 2004: *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften.* Herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Thomas Mormann. Hamburg: Meiner, 49–62.
Carnap, Rudolf 1929b: „Wissenschaft und Leben". Erste Vorlesung am Bauhaus in Dessau. (Geschrieben am 1. Oktober 1929, gehalten am 15. Oktober 1929, Rudolf Carnap Collection, ASP RC 110–07–49.)
Carnap, Rudolf 1931/32: „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", in: *Erkenntnis* 2 (4), 219–241.
Carnap, Rudolf 1934a: „Theoretische Fragen und praktische Entscheidungen", in: *Natur und Geist* 2 (9), 257–260.
Carnap, Rudolf 1934b: *Logische Syntax der Sprache.* Wien: Springer. (*Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung* 8)
Carnap, Rudolf 1935: *Philosophy and Logical Syntax.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
Carnap, Rudolf 1936/37: „Testability and Meaning", in: *Philosophy of Science* 3, 419–471 und 4, 1–40.
Carnap, Rudolf 1957: 58 lose Seiten der englischen Originalfassung der Autobiografie, die aus der publizierten Fassung vollständig herausgenommen wurden (UCLA Library Special Collections, Rudolf Carnap Papers, Collection 1029, Box 2, CM3, second folder, M-A5).
Carnap, Rudolf 1963a: „Intellectual Autobiography", in: Schilpp 1963, 1–84. Dt. 1993: *Mein Weg in die Philosophie.* Stuttgart: Reclam.

Carnap, Rudolf 1963b: „Reply to Abraham Kaplan on Value Judgment“, in: Schilpp 1963, 999–1013.
Carnap, Rudolf 1963c: „Reply to Morris“, in: Schilpp 1963, 860–862.
Carnap, Rudolf 1963d: „Reply to Cohen“, in: Schilpp 1963, 863–867.
Carnap, Rudolf 1963e: „Reply to Henle“, in: Schilpp 1963, 874–877.
Carnap, Rudolf 1964: „Interview mit Rudolf Carnap“ in: Carnap, Rudolf 1993: *Mein Weg in die Philosophie.* Stuttgart: Reclam, 134–148.
Carnap, Rudolf 1970: „Report on Mexican Philosophers“, in: *Journal of Philosophy* 67, 1026–1029.
Carneri, Bartholomäus von 1891: *Der moderne Mensch. Versuche über Lebensführung.* Bonn: E. Strauß.
Carlyle, Thomas 1883/84: *Sartor Resartus: the life and opinions of Herr Teufelsdröckh.* Online (04.01.2013): http://www.gutenberg.org/etext/1051
Carus, André W. 2007a: *Carnap and Twentieth-Century Thought. Explication as Enlightenment.* Cambridge: Cambridge University Press.
Carus, André W. 2007b: „Carnap's intellectual development“, in: Friedman/Creath 2007, 19–42.
Cavell, Stanley/Sesonske, Alexander 1951: „Logical Empiricism and Pragmatism in Ethics“, in: *Journal of Philosophy* 48, 5–17.
Churchman, C. West/Ackoff, Russell 1947: „Ethics and Science“, in: *Philosophy of Science* 14, 269–271.
Cirera, Ramon 1994: *Carnap and the Vienna Circle. Empiricism and Logical Syntax.* Amsterdam, Atlanta: Rodopi.
Cohn, Jonas 1932: *Wertwissenschaft.* Stuttgart: Fr. Frommanns (H. Kurtz).
Cornides, Thomas 1983: „Karl Menger's Contributions to Social Thought“, in: *Mathematical Social Sciences* 6, 1–11.
[Cushing Bulletin] 1963: „Blanche Hardy Schlick '99“, in: *Cushing Bulletin* (Alumni Profile) 8, 14–15.
Dahms, Hans-Joachim (Hg.) 1985a: *Philosophie, Wissenschaft, Aufklärung. Beiträge zur Geschichte und Wirkung des Wiener Kreises.* Berlin, New York: de Gruyter.
Dahms, Hans-Joachim 1985b: „Vorwort“, in: Dahms 1985a, VII–XI.
Dahms, Hans-Joachim 1993: „Edgar Zilsels Projekt ‚The Social Roots of Science‘ und seine Beziehungen zur Frankfurter Schule“, in: Haller/Stadler 1993, 474–500.
Dahms, Hans-Joachim 1994: *Positivismusstreit.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Dahms, Hans-Joachim 2004: „*Neue Sachlichkeit* in the Architecture and Philosophy of the 1920s“, in: Awodey/Klein 2004, 357–375.
Dahms, Hans-Joachim 2010: „Stegmüller und das Comeback der Wissenschaftstheorie nach Deutschland“, in: Stadler 2010a, 271–340.
Damböck, Christian 2010: „Wolfgang Stegmüller und die ‚kontinentale‘ Tradition: zur Entstehung und Konzeption der ‚Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie‘“, in: Stadler 2010a, 253–270.
Darwin, Charles 1874: *Die Abstammung des Menschen.* Übersetzt von Heinrich Schmidt. Mit einer Einführung von Christian Vogel. Stuttgart: Kröner 2002.
Dewey, John 1925: *Experience and Nature.* Chicago, La Salle: Open Court.
Dewey, John 1931: *Philosophy and Civilization.* New York: Minton.
Dewey, John 1939: *Theory of Valuation.* Chicago, London: The University of Chicago Press. (*Foundations of the Unity of Science* II/4)
Dierker, Ekbert/Sigmund, Karl (Hg.) 1998: *Karl Menger: Ergebnisse eines Mathematischen Kolloquiums.* Wien, New York: Springer.
Dilthey, Wilhelm 1960: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie.* Gesammelte Schriften, Band 8, 2. Auflage, Stuttgart: B.G. Teubner/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Durkheim, David Emile 1893: *De la division du travail social: Étude sur l'organisation des sociétés supérieures.* Paris: Félix Alcan.
Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H. (Hg.) 2002: *Handbuch Ethik.* Stuttgart: Metzler.

Dvořák, Johann 1982: „Otto Neurath und die Volksbildung. Einheit der Wissenschaft, Materialismus und umfassende Aufklärung", in: Stadler 1982b, 149–157.

Dvořák, Johann 1985: „Wissenschaftliche Weltauffassung, Volkshochschule und Arbeiterbildung im Wien der Zwischenkriegszeit. Am Beispiel von Otto Neurath und Edgar Zilsel", in: Dahms 1985a, 129–143.

Edel, Abraham 1961: *Science and Structure of Ethics.* Chicago, London: The University of Chicago Press. (*Foundations of the Unity of Science* II/3)

Edel, Abraham/Flower, Elizabeth/O'Connor, Finbarr W. 1994: *Critique of Applied Ethics. Reflections and Recommendations.* Philadelphia: Temple University Press.

Einstein, Albert/Sommerfeld, Arnold 1968: *Briefwechsel. Sechzig Briefe aus dem goldenen Zeitalter der modernen Physik.* Hg. und kommentiert von Armin Hermann. Basel, Stuttgart: Schwabe & Co.

Engelbrecht, Helmut 1986: *Geschichte des österreichischen Bildungswesens. Band 4: Von 1848 bis zum Ende der Monarchie.* Wien: Österreichischer Bundesverlag.

Engels, Eve-Marie 1993: „Herbert Spencers Moralwissenschaft – Ethik oder Sozialtechnologie? Zur Frage des naturalistischen Fehlschlusses bei Herbert Spencer", in: Bayertz 1993a, 243–287.

Engels, Eve-Marie 2002: „Evolutionäre Ethik", in: Düwell/Hübenthal/Werner 2002, 341–346.

Engler, Fynn Ole/Iven, Mathias (Hg.) 2008: *Moritz Schlick. Leben, Werk und Wirkung.* Berlin: Parerga. (*Schlickiana* 1)

Feigl, Herbert 1937/38: „Moritz Schlick", in: *Erkenntnis* 7, 393–419.

Feigl, Herbert 1943: „Logical Empiricism", in: Runes, Dagobert D. (Hg.): *Twentieth Century Philosophy.* New York: Philosophical Library, 371–416.

Feigl, Herbert 1949: „Naturalism *and* Humanism", in: *American Quarterly* 1, 135–148. Nachdruck in: Feigl 1981, 366–377.

Feigl, Herbert 1950: „*De Principiis Non Disputandum* …? On the Meaning and the Limits of Justification", in: Black, Max (Hg.): *Philosophical Analysis.* Ithaca, New York: Cornell University Press, 119–156. Nachdruck in: Feigl 1981, 237–268.

Feigl, Herbert 1952: „Validation and Vindication: An Analysis of the Nature and the Limits of Ethical Arguments", in: Sellars, Wilfried/Hospers, John (Hg.): *Readings in Ethical Theory.* New York: Appleton-Century-Crofts, 667–680. Nachdruck in: Feigl 1981, 378–392.

Feigl, Herbert 1961: „Introduction", in: Feigl, Herbert/Grover, Maxwell (Hg.): *Current Issues in the Philosophy of Science.* New York: Holt, Reinhart and Winston.

Feigl, Herbert 1963: „The Power of Positivistic Thinking", in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 36, 21–41. Nachdruck in: Feigl 1981, 38–56.

Feigl, Herbert 1964: „Everybody Talks about the Temperature: Theme and Variations on the Nature of Value Judgments", in: *Danish Yearbook of Philosophy* 1, 47–52. Nachdruck in: Feigl 1981, 393–398.

Feigl, Herbert 1965: „Modernisierte Theologie und wissenschaftliche Weltanschauung", in: *Club Voltaire II, Jahrbuch für kritische Aufklärung.* Hg. von Gerhard Szczesny. München: Szczesny Verlag, 106–117.

Feigl, Herbert 1969a: „Ethics, Religion and Scientific Humanism", in: *The Humanist* 28, 21–25. Nachdruck in: Feigl 1981, 408–421.

Feigl, Herbert 1969b: „The *Wiener Kreis* in America", in: Fleming, Donald/Bailyn, Bernard (Hg.): *Perspectives in American History 2,* 630–673. Nachdruck in: Feigl 1981, 57–94.

Feigl, Herbert 1970: „Homage to Rudolf Carnap", in: Buck, Roger C./Cohen, Robert S. (Hg.): *PSA 1970. In Memory of Rudolf Carnap. Proceedings of the 1970 Biennial Meeting. Philosophy of Science Association.* Dordrecht: D. Reidel, XI–XV. (*Boston Studies in the Philosophy of Science* 8)

Feigl, Herbert 1974: „No Pot of Message", in: Bertocci, Peter A. (Hg.): *Mid-Twentieth Century Philosophy: Personal Statements.* New York: Humanities Press, 120–139. Nachdruck in: Feigl 1981, 1–20.

Feigl, Herbert 1981: *Inquiries and Provocations. Selected Writings 1929–1974.* Dordrecht: Reidel.

Ferrari, Massimo 2008: „Moritz Schlick in Wien: Die Wende der Philosophie", in: Engler/Iven 2008, 91–113.

Ferrari, Massimo 2013: „Materialien zu Moritz Schlicks intellektueller Biographie: Franz Erhardt und die Habilitation in Rostock“, in: Nemeth, Elisabeth / Stadler, Friedrich (Hg.): *Die europäische Wissenschaftsphilosophie und das Wiener Erbe.* Wien, New York: Springer. (*Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis* 18), 85–104.

Feyerabend, Paul 1980: *Erkenntnis für freie Menschen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fischer, Kurt Rudolf (Hg.) 1991a: *Philosophie aus Wien.* Wien, Salzburg: Geyer-Edition.

Fischer, Kurt Rudolf 1991b: „Nietzsche und der Wiener Kreis“, in: Fischer 1991a, 170–182.

Fischer, Kurt Rudolf 1991c: „Egon Brunswik und Else Frenkel-Brunswik“, in: Fischer 1991a, 152–169.

Flitner, Wilhelm 1986: *Erinnerungen 1889–1945.* Paderborn: Schöningh (*Gesammelte Schriften* 11)

Frank, Philipp 1917: „Die Bedeutung der physikalischen Erkenntnistheorie Machs für das Geistesleben der Gegenwart“, in: *Die Naturwissenschaften* 5, 65–72. Nachdruck in: Stöltzner / Uebel 2006, 93–113. Engl. Übersetzung in: Frank 1949, 61–78.

Frank, Philipp 1918: „Josef Popper-Lynkeus zu seinem achtzigsten Geburtstag“, in: *Physikalische Zeit* 19, 57–59.

Frank, Philipp 1947: *Einstein: His Life and Times.* New York, London: Alfred A. Knopf.

Frank, Philipp 1949: *Modern Science and Its Philosophy.* Cambridge / Mass.: Harvard University Press.

Frank, Philipp 1950: *Relativity – A Richter Truth.* Boston: Beacon Press. Mit einem Vorwort von Albert Einstein (auch London: Jonathan Cape 1951). Dt. 1952: *Wahrheit – relativ oder absolut?* Zürich: Pan-Verlag.

Frank, Philipp 1951: „The Logical and Sociological Aspects of Science“, in: *Contributions to the Analysis and Synthesis of Knowledge, Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 80, 16–30.

Frank, Philipp 1963: „The Pragmatic Component in Carnap's ‚Elimination of Metaphysics'“, in: Schilpp 1963, 159–164.

Freidenkerbund Österreichs 1922: „Satzung“, in: *Der Freidenker,* 2.

Frenkel-Brunswik, Else 1954: „Psychoanalysis and the unity of science“, in: *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 80 (4), 271–350.

Frenkel-Brunswik, Else 1996: *Studien zur autoritären Persönlichkeit.* Ausgewählte Schriften herausgegeben und eingeleitet von Bertram F. Malle. Graz, Wien: Nausner & Nausner.

Freud, Sigmund 1930: *Das Unbehagen in der Kultur.* Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

Frey, Gerhard 1975: „Logik, Erfahrung und Norm. Zum Tode Victor Krafts“, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 6 (1), 1–6.

Frey, Robert 1962: *Geschichte des Vereins, Gesellschaft für Ethische Kultur, Wien.* Wien. Wienbibliothek im Rathaus / Handschriftensammlung, Teilarchiv der Gesellschaft für Ethische Kultur, Aufstellungsnummer 176, ZPH 620.

Friedl, Johannes / Rutte, Heiner 2008a: „Einleitung“, in: Schlick 2008, 11–21.

Friedl, Johannes / Rutte, Heiner 2008b: „The Future of Philosophy [1932]. Editorischer Bericht“, in: Schlick 2008, 365–369.

Friedl, Johannes / Rutte, Heiner 2008c: „Über das Fundament der Erkenntnis. Editorischer Bericht“, in: Schlick 2008, 479–485.

Friedl, Johannes / Rutte, Heiner 2008d: „Facts and Propositions. Editorischer Bericht“, in: Schlick 2008, 561–565.

Friedl, Johannes / Rutte, Heiner 2008e: „Introduction. Editorischer Bericht“, in: Schlick 2008, 645–647.

Friedl, Johannes / Rutte, Heiner 2008f: „Die Wende der Philosophie. Editorischer Bericht.“, in: Schlick 2008, 205–212.

Friedl, Johannes / Rutte, Heiner 2008g: „Meaning and Verification. Editorischer Bericht“, in: Schlick 2008, 703–708.

Friedman, Michael 1996: „Overcoming Metaphysics: Carnap and Heidegger“, in: Giere / Richardson 1996, 45–79.

Friedman, Michael 2000: *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer and Heidegger.* Chicago, La Salle: Open Court. Dt. 2004: *Carnap, Cassirer, Heidegger. Geteilte Wege.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Friedman, Michael/Creath, Richard 2007: *The Cambridge Companion to Carnap.* Cambridge et al.: Cambridge University Press.

Fritz, Wolfgang/Mikl-Horke, Gertraude 2007: *Rudolf Goldscheid. Finanzsoziologie und ethische Sozialwissenschaft.* Berlin: LIT.

Gabriel, Gottfried 2004: „Introduction: Carnap Brought Home", in: Awodey/Klein 2004, 3–23.

Gabriel, Gottfried 2007: „Carnap and Frege", in: Friedman/Creath 2007, 65–80.

Galison, Peter 1990: „Aufbau/Bauhaus: Logical Positivism and Architectural Modernism", in: *Critical Inquiry* 16 (4), 709–752.

Galton, Francis 1910: *Genie und Vererbung.* Autorisierte Übersetzung von Dr. Otto Neurath und Dr. Anna Schapire-Neurath. Leipzig: Klinkhardt. (*Philosophisch-soziologische Bücherei* 19)

Geier, Manfred 1992: *Der Wiener Kreis.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Gibbard, Allan 1990: *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment.* Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press und Oxford: Oxford University Press.

Gibbard, Allan 2006: „Moral Feelings and Moral Concepts", in: Schafer-Landau, Russ (Hg.): *Oxford Studies in Metaethics 1.* Oxford: Clarendon Press, 195–215.

Giere, Ronald/Richardson, Alan (Hg.) 1996: *Origins of Logical Empiricism.* Minneapolis: University of Minnesota Press. (*Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 16)

Gimpl, Georg 1990: *Vernetzungen: Friedrich Jodl und sein Kampf um die Aufklärung.* Oulu: Historisches Institut der Universität Oulu.

Gimpl, Georg (Hg.) 1996: *Ego und Alterego: Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl im Kampf um die Aufklärung; Festschrift für Juha Manninen.* Frankfurt am Main: Peter Lang.

Goethe, Johann Wolfgang von 1887: „Der Schatzgräber", in: *Goethes Werke,* Band 1, Weimar 1987.

Goldscheid, Rudolf 1908: *Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie. Eine Programmschrift.* Leipzig: Klinkhardt.

Goldscheid, Rudolf 1914: *Frauenfrage und Menschenökonomie.* Wien: Anzengruber.

Goldscheid, Rudolf 1917: *Staatssozialismus oder Staatskapitalismus. Ein finanzsoziologischer Beitrag zur Lösung des Staatsschulden-Problems.* Wien: Anzengruber.

Gomes, Nelson Goncalves 1975: *Zur Erkenntnistheorie und Ethik von Moritz Schlick. Eine historisch-philosophische Untersuchung ihrer Entwicklung.* München (Dissertation).

Gomperz, Heinrich 1898: *Kritik des Hedonismus. Eine psychologisch-ethische Untersuchung.* Stuttgart: Cotta.

Gomperz, Heinrich 1904: Die *Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. Zwölf gemeinverständliche Vorlesungen.* Jena, Leipzig: Diederichs.

Grelling, Kurt 1921: *Zum Prinzip der Güterverteilung. Neunter wissenschaftlicher Rundbrief.* Archiv für Hessische Schulgeschichte. Nelson-Nachlass, Akte VIII, Nr. 203a,b.

Grewendorf, Günther/Meggle, Georg 1974: *Sprache und Moral.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Guyau, Jean-Marie 1884: *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.* Paris: Alcan. Dt. 1909: *Sittlichkeit ohne „Pflicht".* Übers. von Elisabeth Schwarz. Mit einer für die deutsche Ausgabe verfassten biographisch-kritischen Einleitung von Alfred Fouillée und bisher ungedruckten Randbemerkungen Friedrich Nietzsches. Leipzig: Klinkhardt.

Haak, Susan 1977: „Carnap's Aufbau: Some Kantian reflections", in: *Ratio* 19, 170–175.

Habermas, Jürgen 1988: *Nachmetaphysisches Denken: philosophische Aufsätze.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Haeckel, Ernst 1868: *Natürliche Schöpfungsgeschichte.* Berlin: Georg Reimer.

Haeckel, Ernst 1899: *Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie.* Bonn: E. Strauß.

Hahn, Hans 1930: *Überflüssige Wesenheiten. Occams Rasiermesser.* Wien: Springer.

Haller, Rudolf 1976: „Nachruf auf Victor Kraft“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30 (4), 618–622.
Haller, Rudolf 1985: „Der erste Wiener Kreis“, in: *Erkenntnis* 22, 341–358.
Haller, Rudolf 1986: *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur österreichischen Philosophie*. Amsterdam: Rodopi.
Haller, Rudolf 1993: *Neopositivismus: eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Haller, Rudolf (Hg.) 1996: *Meinong und die Gegenstandstheorie.* Amsterdam, Atlanta: Rodopi. (*Grazer Philosophische Studien* 50)
Haller, Rudolf/Höfer, Ulf (Hg.) 1998a: *Otto Neurath: Gesammelte ökonomische, soziologische und sozialpolitische Schriften.* Band 1. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.
Haller, Rudolf/Höfer, Ulf (Hg.) 1998b: *Otto Neurath: Gesammelte ökonomische, soziologische und sozialpolitische Schriften.* Band 2. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.
Haller, Rudolf/Rutte, Heiner (Hg.) 1981a: *Otto Neurath: Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*. Band 1. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.
Haller, Rudolf/Rutte, Heiner (Hg.) 1981b: *Otto Neurath: Gesammelte philosophische und methodologische Schriften.* Band 2. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.
Haller, Rudolf/Stadler, Friedrich (Hg.) 1988: *Ernst Mach – Werk und Wirkung.* Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.
Haller, Rudolf/Stadler, Friedrich (Hg.) 1993: *Wien – Berlin – Prag. Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie.* Wien: Hölder-Pichler-Tempsky.
Hare, Richard 1952: *The Language of Morals.* Oxford: Clarendon Press. (Reprint als Taschenbuch: London, Oxford, New York: Oxford University Press 1970) Dt. 1972: *Die Sprache der Moral.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Hartmann, Nicolai 1925: *Ethik.* Berlin, Leipzig: de Gruyter.
Hayek, Friedrich 1937: „Economics and Knowledge“, in: *Economica* 4, 33–54.
Hegselmann, Rainer 1979: *Normativität und Rationalität.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Hegselmann, Rainer 1984: „Logischer Empirismus und Ethik“, in: Moritz Schlick: Fragen der Ethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, 7–46.
Heidelberger, Michael/Stadler, Friedrich (Hg.) 2003: *Wissenschaftsphilosophie und Politik. Philosophy of Science and Politics.* Wien, New York: Springer. (*Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis* 11)
Hempel, Carl Gustav 1981: „Der Wiener Kreis und die Metamorphosen seines Empirismus“, in: Leser, Norbert (Hg.): *Das geistige Leben Wiens in der Zwischenkriegszeit.* Wien: ÖBV, 205–215.
Hepp, Corona 1987: *Avantgarde. Moderne Kunst, Kulturkritik und Reformbewegungen nach der Jahrhundertwende.* München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
Hilgendorf, Eric (Hg.) 1998a: *Wissenschaftlicher Humanismus. Texte zur Moral- und Rechtsphilosophie des frühen logischen Empirismus.* Freiburg, Berlin, München: Haufe.
Hilgendorf, Eric 1998b: „Zur Philosophie des logischen Empirismus. Ein Problemaufriß“, in: Hilgendorf 1998a, 378–414.
Hilpinen, Risto 2007: „On Practical Abduction“, in: *Theoria* 73 (3), 207–220.
Hochkeppel, Willy 1993: „Nachwort“, in: Carnap, Rudolf 1993: *Mein Weg in die Philosophie.* Stuttgart: Reclam, 149–158.
Hoffmann, Dieter 2008: „Max Planck als akademischer Lehrer von Moritz Schlick und die Beziehungen beider Gelehrter im Spiegel ihrer Korrespondenz“, in: Engler/Iven 2008, 31–58.
Hofmann, Robert 1982: „Proletarisches Siedeln – Otto Neuraths Engagement für die Wiener Siedlungsbewegung und den Gildensozialismus von 1920 bis 1925“, in: Stadler 1982b, 140–148.
Hofmann-Grüneberg, Frank 1992: „Otto Neurath: Sprache und Wahrheit in der Einheitswissenschaft“, in: *Grundprobleme der großen Philosophen. Neuzeit,* 6, hg. v. Joseph Speck. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 182–222.

Holzhey, Helmut (Hg.) 1994: *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Holzhey, Helmut 2004: „Neukantianismus", in: Röd, Wolfgang (Hg.): *Geschichte der Philosophie,* Band 12. München: Beck, 13–129.
Horkheimer, Max 1933: „Materialismus und Moral", in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 2, 162–195.
Horkheimer, Max 1937: „Der neueste Angriff auf die Metaphysik", in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 6, 4–51.
Horn, Christoph 2002: „Glück/Wohlergehen", in: Düwell/Hübenthal/Werner 2002, 375–380.
Hügli, Anton/Lübcke, Poul (Hg.) 1991: *Philosophie-Lexikon.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
Iven, Mathias 2002: *„Wenn etwas Gut ist so ist es auch Göttlich.": Die Ethik im Leben Ludwig Wittgensteins*. Berlin: Milow.
Iven, Mathias 2006a: „Vorwort des Herausgebers", in: Schlick 2006, 1–9.
Iven, Mathias 2006b: „Lebensweisheit. Editorischer Bericht", in: Schlick 2006, 19–40.
Iven, Mathias 2006c: „Fragen der Ethik. Editorischer Bericht", in: Schlick 2006, 335–344.
Iven, Mathias 2008a: *Moritz Schlick. Die frühen Jahre (1881–1907).* Berlin: Pererga. (*Schlickiana* 2)
Iven, Mathias 2008b: „Vom Sinn des Lebens. Editorischer Bericht", in: Schlick 2008, 91–98.
Iven, Mathias 2010: „Rozalia Rand (1903–1980) und der Wiener Kreis", in: McGuinness 2010, 69–76.
James, William 1908: *Der Pragmatismus.* Leipzig: Klinkhardt.
Jerusalem, Wilhelm 1899: *Einleitung in die Philosophie.* 1. Auflage. Wien, Leipzig: Braumüller.
Jerusalem, Wilhelm (Hg.) 1905a: *Gedanken und Denker.* Wien, Leipzig: Braumüller.
Jerusalem, Wilhelm 1905b: „Philosophische Begabung der Frauen", in: Jerusalem 1905a, 262–272.
Jerusalem, Wilhelm 1907: *Unsere Mittelschule. Ein Wort zur Reformfrage.* Wien, Leipzig: Braumüller. Nachdruck in Auszügen: Engelbrecht 1986, 609–611.
Jerusalem, Wilhelm 1909: „Soziologie des Erkennens", in: *Die Zukunft.* Nachdruck in: Jerusalem 1925, 140–153.
Jerusalem, Wilhelm 1913: *Einleitung in die Philosophie.* 5. und 6. Aufl. Wien, Leipzig: Braumüller.
Jerusalem, Wilhelm 1925: *Gedanken und Denker. Gesammelte Aufsätze. Neue Folge.* Wien, Leipzig: Braunmüller.
Jodl, Friedrich 1882: *Geschichte der Ethik. Band 1.* Stuttgart, Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.
Jodl, Friedrich 1889: *Geschichte der Ethik. Band 2.* Stuttgart, Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.
Jodl, Friedrich 1891: „Über den Begriff des sittlichen Fortschritts", in: Jodl 1917, 3–28. Original „Morals in History", in: *International Journal of Ethics* 1 (2), 204–223.
Jodl, Friedrich 1893: *Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland.* Frankfurt: Neuer Frankfurter Verlag 1908 *(Bibliothek der Aufklärung).* Nachdruck in: Jodl 1917, 195–217.
Jodl, Friedrich 1895: „Georg von Gižycki", in: *Die Nation* 26. Nachdruck in: Jodl 1916, 415–422.
Jodl, Friedrich 1896: *Lehrbuch der Psychologie.* Stuttgart, Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.
Jodl, Friedrich 1906: *Zum Jubiläum des „Wiener Volksbildungsvereins".* Wien: Verlag des Wiener Volksbildungsvereins. Nachdruck in: Jodl 1917, 534–523.
Jodl, Friedrich 1911: *Der Monismus und die Kulturprobleme der Gegenwart.* Vortrag gehalten auf dem Ersten Monisten-Kongresse am 11. Sept. 1911 zu Hamburg. Leipzig: Kröner.
Jodl, Friedrich 1916: *Vom Lebenswege.* Band 1. Hg. von Wilhelm Börner. Stuttgart, Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.
Jodl, Friedrich 1917: *Vom Lebenswege.* Band 2. Hg. von Wilhelm Börner. Stuttgart, Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger.
Jodl, Friedrich 1920: *Kritik des Idealismus.* Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft.

Jodl, Margarete 1920: *Friedrich Jodl. Sein Leben und Wirken.* Stuttgart, Berlin: J.G. Cottasche Buchhandlung Nachfolger.
Johnson, Lonnie R. 1996: „*Comeback der Aufklärung:* Friedrich Jodl, Wilhelm Börner und die amerikanische ‚Ethical Culture' Bewegung", in: Gimpl 1996, 337–352.
Johnston, William M. 1974: *Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte. Gesellschaft und Ideen im Donauraum, 1848–1938.* Wien, Köln, Weimar: Böhlau.
Jørgensen, Jørgen 1937/38: „Imperatives and Logic", in: *Erkenntnis* 7, 288–296. Nachdruck in: Hilgendort 1998a, 269–280.
Juhos, Béla 1935/36: „Über ‚juristische' und ‚ethische' Freiheit", in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 29 (3–4), 406–431.
Juhos, Béla 1937/38: „Historische Formen indeterministischer Systeme in der Ethik. Ihr logischer und psychologischer Gehalt", in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 31 (2), 145–166.
Juhos, Béla 1956: *Das Wertgeschehen und seine Erfassung.* Meisenheim am Glan: A. Hain (*Monographien zur philosophischen Forschung* 18)
Kant, Immanuel 1781: *Kritik der reinen Vernunft.* Riga: Hartknoch.
Kant, Immanuel 1785: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Riga: Hartknoch.
Kant, Otto 1932: *Zur Biologie der Ethik. Psychopathologische Untersuchungen über Schuldgefühl und moralische Idealbildung. Zugleich ein Beitrag zum Wesen des neurotischen Menschen.* Wien: Springer. (*Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung* 7)
Kaplan, Abraham 1963: „Logical Empiricism and Value Judgments", in: Schilpp 1963, 827–856.
Kass, Seymour 1996: „Karl Menger", in: *Notices of the AMS* 43 (5), 558–561. Online (04.01.2013): http://www.ams.org/notices/199605/comm-menger.pdf
Kato-Mailáth-Pokorny, Sonja 2010: „Die Ethische Gemeinde in Wien – Politik und Ethik während der ersten Republik", in: Siegetsleitner 2010a, 61–80.
Kautsky, Karl 1905/06: „Mengers ‚Neue Sittenlehre'" (1905), in: *Die Neue Zeit* 24 (1), 76–85. Online (04.01.2013): http://www.marxists.org/deutsch/Archiv/kautsky/1905/xx/menger.htm
Kellerwessel, Wulf 2002: „Die Begrenztheit von Krafts Kritik an Kants Ethik", in: *Kant-Studien* 93, 481–487.
Kellerwessel, Wulf 2003: *Normenbegründung in der Analytischen Ethik.* Würzburg: Königshausen & Neumann.
Kellerwessel, Wulf 2010: „Feigls naturalistische Moralkonzeption", in: Siegetsleitner 2010a, 177–195.
Klages, Ludwig 1929: *Der Geist als Widersacher der Seele.* 1. Band. Leipzig: J.A. Barth.
Kleinknecht, Reinhard 1969: „Viktor Kraft: Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral" [Rezension], in: *Conceptus* 3, 32–28.
Knapp, Hans Georg 1977: „Mensch und Norm – Bemerkungen zu Karl Mengers Grundlegung der Logik der Sitten", in: Marek/Zelger/Ganthaler/Born 1977, 175–182.
Korotin, Ilse 1997: „Auf eisigen Firnen – Zur intellektuellen Tradition von Frauen", in: Stadler 1997b, 291–306.
Kosel, Hermann Clemens (Hg.) 1902: *Deutsch-österreichisches Künstler und Schriftstellerlexikon.* Band 1. Wien: Druck und Verlag der Gesellschaft für graphische Industrie (Wiener Mode).
Köhler, Wolfgang 1982: „Zu einigen Schriften von Otto Neurath über Logik, Ethik und Physik", in: Stadler 1982b, 107–111.
Kraft, Viktor 1912: *Weltbegriff und Erkenntnisbegriff. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung.* Leipzig: Johann Ambrosius Barth. [Habilitationsschrift]
Kraft, Viktor 1928: „Ethik als Wissenschaft", in: *Wissenschaftlicher Jahresbericht der Philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien – Ortsgruppe Wien der Kant-Gesellschaft für die Vereinsjahre 1927/28,* Wien, 35–38.

Kraft, Viktor 1937: *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre.* 1. Auflage. Wien: Springer.
Kraft, Victor 1940: „Über Moralbegründung“, in: *Theoria* 6, 191–226.
Kraft, Victor 1942: „Über Moralbegründung. Zu den Bemerkungen von Strzelewicz u. Moritz in ‚Theoria‘ VIII, S. 258 ff“, in: *Theoria* 8, 154–155.
Kraft, Victor 1950a: *Einführung in die Philosophie. Philosophie, Weltanschauung, Wissenschaft.* Wien, New York: Springer.
Kraft, Victor 1950b: *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus. Ein Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte.* Wien, New York: Springer.
Kraft, Victor 1951. *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre.* 2., verbesserte und erweiterte Auflage. Wien: Springer.
Kraft, Victor 1953a: „Kritik des Eudaimonismus“, in: *Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse* 90, 345–355.
Kraft, Victor 1953b: *The Vienna Circle. The Origin of Neo-Positivism.* Übersetzt von Arthur Pap. New York: Greenwood Press. (Übersetzung von Kraft 1950b)
Kraft, Viktor 1963: *Rationale Moralbegründung.* Wien, Köln, Weimar: Böhlau (*Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse* 242, 4. Abhandlung)
Kraft, Viktor 1968: *Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral.* Berlin: Duncker & Humblot. (*Erfahrung und Denken. Schriften zur Förderung der Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften* 28)
Kraft, Viktor 1970: „Recht und Moral“, in: *Juristische Blätter* 21/22, 534 ff.
Kraft, Viktor 1973a: „Gespräch mit Viktor Kraft“, in: *Conceptus* 7 (21–22), 9–25.
Kraft, Victor 1973b: „Die Giltigkeit von Aussagen“, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 4, 54–80.
Kraft Victor 1981: *Foundations for a Scientific Analysis of Value.* Hg. v. Henk L. Mulder. Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publishing Company. (*Vienna Circle Collection* 15; Übersetzung von Kraft 1951)
Kreuzer, Franz 1982: *Grenzen der Sprache – Grenzen der Welt: Wittgenstein, der Wiener Kreis und seine Folgen. Franz Kreuzer im Gespräch mit Rudolf Haller.* Wien: Deuticke.
Krohn, Wolfgang 1985: „Edgar Zilsel zur Methodologie einer exakten Geisteswissenschaft“, in: Dahms 1985a, 257–275.
Kuhn, Thomas 1962: *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: University of Chicago Press. Dt. 1976: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Kutschera, Franz von 1982: *Grundlagen der Ethik.* Berlin, New York: de Gruyter.
Lange, Friedrich A. 1866: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.* Band 2. Nachdruck: Hg. und eingel. v. A. Schmidt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975.
Lange, Friedrich A. 1875: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.* 2. veränderte Auflage. Leipzig: Baedeker. 1974 Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2 Bände.
Laqueur, Walter Z. 1962: *Die deutsche Jugendbewegung. Eine historische Studie.* Köln: Verlag Wissenschaft und Politik, Berend von Nottbeck. Studienausgabe 1978. (Original: *Young Germany. A History of the German Youth Movement.* London: Routledge and Kegan Paul 1962)
Lennox, James 1993: „Darwin *was* a Teleologist“, in: *Biology and Philosophy* 8, 409–422.
Leonard, Robert 1998: „Ethics and the Excluded Middle. Karl Menger and Social Science in Interwar Vienna“, in: *Isis* 89, 1–26.
Lepley, Ray 1944: *Verifiability of Value.* New York: Columbia University Press.
Leßmann, Ortrud 2007a: *Konzeption und Erfassung von Armut. Vergleich des Lebenslage-Ansatzes mit Sens „Capability“-Ansatz.* Berlin: Duncker & Humblot.
Leßmann, Ortrud 2007b: „A Similar Line of Thought in Neurath and Sen: Interpersonal Comparability“, in: Nemeth / Schmitz / Uebel 2008, 115–130.
Leßmann, Ortrud 2009: „Conditions of Life, Functionings and Capability: Similarities, Differences and Complementary Features“, in: *Journal of Human Development and Capabilities* 10 (2), 279–298.

Lewis, Clarence Irving 1934: „Experience and Meaning“, in: *The Philosophical Review* 43, 125–146.
Lewis, Clarence Irving 1970: „Logical Positivsm and Pragmatism“, in: Goheen, J.D./Mothershead, J.L. Jr. (Hg.): *Collected Papers of Clarence Irving Lewis.* Stanford, CA: Stanford University Press, 92–112.
Lotze, Hermann 1876: *System der Philosophie.* Leipzig: S. Hirzel.
Lübbe, Hermann 1963: *Politische Philosophie in Deutschland: Studien zu ihrer Geschichte.* Basel: Benno Schwabe & Co. Neuauflage 1974 München: Deutscher Taschenbuchverlag.
Mach, Ernst 1907: „Die Rassenfrage“, in: *Neue freie Presse,* 25.12.1907, 3–4.
Mackie, John Leslie 1981: *Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen.* Stuttgart: Reclam.
Mally, Ernst 1926: *Grundgesetze des Sollens. Elemente der Logik des Willens.* Graz: Leuschner & Lubensky.
Malina, Peter 1988: „Tatort: Philosophenstiege. Zur Ermordung von Moritz Schlick am 22. Juni 1936“, in: Benedikt, Michael / Burger, Rudolf (Hg.): *Bewußtsein, Sprache und die Kunst. Metamorphosen der Wahrheit.* Wien: Edition S, 231–253.
Marek, Johann Ch. / Zelger, Josef / Ganthaler, Heinrich / Born, Rainer (Hg.) 1977: *Österreichische Philosophen und ihr Einfluß auf die analytische Philosophie der Gegenwart.* Band I. *Conceptus*-Sonderband. Innsbruck, München, Salzburg, Graz, Gießen.
Marini, Sergio 1994: *Socrate nel Novecento: Vailati, Schlick, Wittgenstein.* Milano: Vita e Pensiero.
Marlow, F. [Ludwig Hermann Wolfram]: *Faust. Ein dramatisches Gedicht in drei Abschnitten.* Neu hg. und mit einer biograph. Einleitung versehen von Otto Neurath. Berlin: Frensdorff (*Literarhistorische Seltenheiten* 6)
McGuinness, Brian 2010: *Wittgenstein und Schlick. Mit einer Erwiderung von Mathias Iven*. Berlin: Parerga. (*Schlickiana* 3)
Mehring, Reinhard 2003: „Das Konzentrationslager als ethische Erfahrung. Zur Charakterologie von Emil Utitz“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (5), 761–775.
Meissl, Sebastian 1982: „Vom Literaturhistoriker zum Literaten – Wege und Umwege Otto Neuraths“, in: Stadler 1982b, 112–118.
Menger, Anton 1905: *Neue Sittenlehre.* Jena: Gustav Fischer.
Menger, Carl 1871: *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre.* Wien: Braumüller. 2. Aufl. mit einer Einleitung von Karl Menger. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky 1923.
Menger, Karl 1930: „Der Intuitionismus“, in: *Blätter für Deutsche Philosophie* 4, 311–325.
Menger, Karl 1934a: *Moral, Wille und Weltgestaltung. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Wien, New York: Springer. Nachdruck hg. und eingeleitet von Uwe Czaniera. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997. Für eine englische Übersetzung siehe Menger 1974.
Menger, Karl 1934b: „Ein Satz über endliche Mengen mit Anwendungen auf die formale Ethik“, in: *Ergebnisse eines Mathematischen Kolloquiums* 6, 23–26. Nachdruck in: Menger 1979a, 293–296.
Menger, Karl 1934c: „Das Unsicherheitsmoment in der Wertlehre. Betrachtungen in Anschluß an das sogenannte Petersburger Spiel“, in: *Zeitschrift für Nationalökonomie* 5, 459–485.
Menger, Karl 1936a: „Bemerkungen zu den Ertragsgesetzen“, in: *Zeitschrift für Nationalökonomie* 7. Gekürzte englische Version in: Menger 1979a, 279–302.
Menger, Karl 1936b: „Einige neuere Fortschritte in der exakten Behandlung sozialwissenschaftlicher Probleme“, in: *Neuere Fortschritte in den exakten Wissenschaften: Fünf Wiener Vorträge. Dritter Zyklus.* Leipzig, Wien: Deuticke, 103–132.
Menger, Karl 1937: „An Exact Theory of Social Relations and Groups“, in: *Report of Third Annual Research Conference on Economics and Statistics, Cowles Commission for Research in Economics.* Colorado Springs, 71–73.
Menger, Karl 1938: „An Exact Theory of Social Groups and Relations“, in: *American Journal of Sociology* 43, 790–798.

Menger, Karl 1939: „A Logic of the Doubtful. On Optative and Imparative Logic“, in: Menger, Karl (Hg.): *Reports of a Mathematical Colloquium* 1. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 53–64.

Menger, Karl 1974: *Morality, Decision and Social Organization. Toward a Logic of Ethics.* Mit einem ausführlichen Nachwort des Autors. Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publishing Company. (*Vienna Circle Collection* 6)

Menger, Karl 1979a: *Selected Papers in Logic and Foundations, Didactics, Economics.* Dordrecht/Boston/London: D. Reidel Publishing Company. (*Vienna Circle Collection* 10)

Menger, Karl 1979b: „Logical Tolerance in the Vienna Circle“, in: Menger 1979a, 11–16.

Menger, Karl 1982: „Memories of Moritz Schlick“, in: Gadol, Eugene T. (Hg.): *Rationality and Science. A Memorial Volume for Moritz Schlick in Celebration of the Centennial of his Birth.* Wien: Springer, 83–103.

Menger, Karl 1983: „On Social Groups and Relations“, in: *Mathematical Social Sciences* 6, 13–26.

Menger, Karl 1994: *Reminiscences of the Vienna Circle and the Mathematical Colloquium.* Hg. v. Golland, Louise/McGuinness, Brian/Sklar, Abe. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers. (*Vienna Circle Collection* 20)

Mill, John Stuart 1869: *The Subjection of Women.* London: Longmans, Green, Reader, and Dyer.

Mises, Richard von 1939: *Kleines Lehrbuch des Positivismus. Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung.* Den Haag: W.P. van Stockum & zoon. Nachdruck hg. und eingeleitet von Friedrich Stadler, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.

Moore, George Edward 1903: *Principia Ethica.* Cambridge: Cambridge University Press. Dt. 1970: *Principia Ethica.* Übersetzt und herausgegeben von Burkhard Wisser. Stuttgart: Reclam.

Moritz, Manfred 1941: „Altruismus und Moralbegründung. Bemerkungen zu Victor Krafts Aufsatz ‚Über Moralbegründung‘, Theoria VI, 191“, in: *Theoria* 7, 265–267.

Mormann, Thomas 2000: *Rudolf Carnap.* München: C.H. Beck.

Mormann, Thomas 2006: „Werte bei Carnap“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 60 (2), 169–189.

Mormann, Thomas 2007: „Carnap's Logical Empiricism, Values, and American Pragmatism“, in: *Journal of General Philosophy of Science* 38, 127–146.

Mormann, Thomas 2010a: „Zwischen Weisheit und Wissenschaft. Schlicks weites philosophisches Spektrum“, in: *Grazer Philosophische Studien* 80, 263–285.

Mormann, Thomas 2010b: „Wertphilosophische Abschweifungen eines Logischen Empiristen: Der Fall Carnap“, in: Siegetsleitner 2010a, 81–102.

Mormann, Thomas 2010c: „*Germany's Defeat* as a Programme: Carnap's Political and Philosophical Beginnings“. Vortrag HOPOS 2010, 24.–27. Juni 2010, Budapest. Mit einem Anhang: Rudolf Carnap (1918): Online (04.01.2013): http://philpapers.org/Archive/MORGYD.1.pdf

Morris, Charles 1963: „Pragmatism and Logical Empiricism“, in: Schilpp 1963, 87–98.

Morscher, Edgar 2001: „Die Sein-Sollen-Dichotomie im logischen Positivismus und im Rechtspositivismus“, in: Jabloner, Clemens/Stadler, Friedrich (Hg.): *Logischer Empirismus und Reine Rechtslehre. Beziehungen zwischen dem Wiener Kreis und der Hans-Kelsen-Schule.* Wien, New York: Springer, 45–116.

Morscher, Edgar 2009: *Kann denn Logik Sünde sein? Die Bedeutung der modernen Logik für Theorie und Praxis des Rechts.* Berlin, Münster, Wien, Zürich, London: LIT. (*Norm–Recht–Logik* 1)

Morscher, Edgar/Neumaier, Otto 1990: *Joseph Maria Bochenskis Leben und Werk.* Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage (*Forschungsberichte und Mitteilungen des Forschungsinstituts Philosophie/Technik/Wirtschaft an der Universität Salzburg* 12)

Müller, Olaf 2008: „Ich sehe was, was Du nicht siehst. Moritz Schlick, die Erkenntnis und ihr Fundament“, in: Engler/Iven 2008, 247–276.

Müller, Ulrike 2009: *Bauhaus-Frauen. Meisterinnen in Kunst, Handwerk und Design.* München: Elisabeth Sandmann Verlag.

Naess, Arne 1968: *Four Modern Philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre.* Chicago, London: The University of Chicago Press.

Neider, Heinrich 1973: „Memories of Otto Neurath“, in: *Otto Neurath: Empiricism and Sociology.* Hg. v. Marie Neurath und Robert S. Cohen. Dordrecht, Boston: D. Reidel Publishing Company, 45–49.

Neider, Heinrich 1977: „Persönliche Erinnerungen an den Wiener Kreis (ein Gespräch mit Rudolf Haller und Heiner Rutte)“, in: Marek / Zelger / Ganthaler / Born 1977, 21–42.

Nemeth, Elisabeth 1981: *Otto Neurath und der Wiener Kreis. Revolutionäre Wissenschaftlichkeit als politischer Anspruch.* Frankfurt, New York: Campus.

Nemeth, Elisabeth 1990: „Wissenschaftliche Weltauffassung zwischen Sozialrevolution und Sozialreform“, in: *Conceptus* 61, 73–90.

Nemeth, Elisabeth 1994: „Utopien für eine wissenschaftliche Sicht der Welt und des Wissens“, in: Neurath / Nemeth 1994, 97–129.

Nemeth, Elisabeth 2005: „Ordnungen des Wissens und gesellschaftliche Aufklärung“, in: Nemeth / Roudet 2005, 7–24.

Nemeth, Elisabeth 2010: „Wissenschaftsphilosophie als kulturelle Aufgabe. Überlegungen zu Philipp Frank und Ernst Cassirer“, in: Siegetsleitner 2010a, 219–247.

Nemeth, Elisabeth / Roudet, Nicolas (Hg.) 2005: *Paris – Wien. Enzyklopädien im Vergleich.* Wien, New York: Springer. (*Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis* 13)

Nemeth, Elisabeth / Schmitz, Stefan W. / Uebel, Thomas (Hg.) 2008: *Otto Neurath's Economics in Context.* Wien, New York: Springer. (*Vienna Circle Institute Yearbook* 13)

Nemeth, Elisabeth / Stadler, Friedrich (Hg.) 1996: *Encyclopedia and Utopia. The Life and Works of Otto Neurath (1882–1945).* Dordrecht: Kluwer.

Neumaier, Otto 2008: *Moralische Verantwortung. Beiträge zur Analyse eines ethischen Begriffs.* Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh.

Neurath, Otto 1906: „Zur Anschauung der Antike über Handel, Gewerbe und Landwirtschaft“, in: *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik.* 3. Folge, Band 32. Wien, 577–606. Nachdruck in: Haller / Höfer 1998a, 25–52.

Neurath, Otto 1907: „Zur Anschauung der Antike über Handel, Gewerbe und Landwirtschaft. (Fortsetzung und Schluß)“, in: *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik.* 3. Folge, Band 34. Wien, 145–205. Nachdruck in: Haller / Höfer 1998a, 53–109.

Neurath, Otto 1909: *Antike Wirtschaftsgeschichte.* Leipzig, Berlin: T. B. Teubner. Nachdruck der 2. überarbeiteten Auflage von 1918. Nachdruck in: Haller / Höfer 1998a, 137–238.

Neurath, Otto 1910: „Zur Theorie der Sozialwissenschaften“, in: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 34, 37–67. Nachdruck in: Haller / Rutte 1981a, 23–46.

Neurath, Otto 1911: „Nationalökonomie und Wertlehre, eine systematische Untersuchung“, in: *Zeitschrift für Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung* 20, 52–114. Nachdruck in: Haller / Höfer 1998a, 470–518.

Neurath, Otto 1912: „Das Problem des Lustmaximums“, in: *Jahrbuch der Philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien.* Nachdruck in: Haller / Rutte 1981a, 47–55.

Neurath, Otto 1913a: „Die Verirrten des Cartesius und das Auxiliarmotiv: Zur Psychologie des Entschlusses“, in: *Jahrbuch der Philosophischen Gesellschaft in Wien,* 45–59. Nachdruck in: Haller / Rutte 1981a, 57–67.

Neurath, Otto 1913b: „Über die Stellung des sittlichen Werturteils in der wissenschaftlichen Nationalökonomie“, in: *Verein für Sozialpolitik: Äußerungen zur Werturteilsdiskussion,* 31 f. Nachdruck in: Rutte / Haller 1981a, 69–70.

Neurath, Otto 1913c: „Probleme der Kriegswirtschaftslehre“, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 69 (3), 438–501. Nachdruck in: Haller / Höfer 1998b, 201–249.

Neurath, Otto 1917a: *Die Wirtschaftsordnung der Zukunft und die Wirtschaftswissenschaften.* Berlin, Wien. (Nachdruck von Aufsätzen aus *Der österreichische Volkswirt.*) Nachdruck in: Neurath 1919a, 159–173. Nachdruck in Auszügen in: Neurath/Nemeth 1994, 153–155.

Neurath, Otto 1917b: „Das Begriffsgebäude der Wirtschaftslehre und seine Grundlagen", in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 73, 484–520. Nachdruck in: Haller/Rutte 1981a, 103–129.

Neurath, Otto 1918a: „Rudolf Carnap ‚Der Logische Aufbau der Welt'" [Rezension], in: Haller/Rutte 1981a, 295–297.

Neurath, Otto 1918b: „Josef Popper-Lynkeus: seine Bedeutung als Zeitgenosse", in: *Neues Frauenleben* 20 (3), 33–38. Nachdruck in: Haller/Rutte 1981a, 131–136.

Neurath, Otto 1919a: *Durch die Kriegswirtschaft zur Naturalwirtschaft.* München: Georg D.W. Callwey.

Neurath, Otto 1919b: „Geleitwort", in: Neurath 1919a, VII. Nachdruck in: Neurath/Nemeth 1994, 144–145.

Neurath, Otto 1919c: „Die Utopie als gesellschaftstechnische Konstruktion", in: Neurath 1919a, 228–231. Nachdruck in Auszügen in: Neurath/Nemeth 1994, 157–160.

Neurath, Otto 1919d: *Wesen und Weg der Sozialisierung. Gesellschaftstechnisches Gutachten, vorgetragen in der 8. Vollsitzung des Münchener Arbeiterrates am 25. Januar 1919.* München: Georg D.W. Callway. Nachdruck in: Neurath 1919a, 209–220. Nachdruck in Auszügen in: Neurath/Nemeth 1994, 185–192.

Neurath, Otto 1920a: *Bayrische Sozialisierungserfahrungen.* Wien: Neue Erde. (*Aus der sozialistischen Praxis* 4). Nachdruck in Auszügen in: Neurath/Nemeth 1994, 213–228.

Neurath, Otto 1920b: *Vollsozialisierung.* Jena: Diederichs. (*Deutsche Gemeinwirtschaft* 15) Nachdruck in Auszügen in: Neurath/Nemeth 1994, 201–212.

Neurath, Otto 1920c: „Ein System der Sozialisierung", in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 48 (1), 44–73.

Neurath, Otto 1921a: „Berufsberatung und Gesamtwirtschaft", in: *Der Kampf* 14, 286–290.

Neurath, Otto 1921b: „Menschheit", in: *Die Waage.* Nachdruck in: Haller/Rutte 1981a, 197–201.

Neurath, Otto 1921c: *Anti-Spengler.* München: Georg D.W. Callwey. Nachdruck in: Haller/Rutte 1981a, 139–196.

Neurath, Otto [La-Se-Fe] 1922: „Das kleine Gespräch von den Tugenden", in: *Die Waage,* Druckfahne Wiener Kreis Archiv/Haarlem.

Neurath, Otto 1925: *Wirtschaftsplan und Naturalrechnung. Von der sozialistischen Lebensordnung und vom kommenden Menschen.* Berlin: E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung.

Neurath, Otto 1928: *Lebensgestaltung und Klassenkampf.* Berlin: E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung. Nachdruck in: Haller/Rutte 1981a, 227–293.

Neurath, Otto 1930/31: „Wege zur wissenschaftlichen Weltauffassung", in: *Erkenntnis* 1, 106–125. Nachdruck in: Haller/Rutte 1981a: 371–385.

Neurath, Otto 1931: *Empirische Soziologie. Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie.* Wien: Springer (*Schriften zu wissenschaftlichen Weltauffassung* 5). Nachdruck in: Haller/Rutte 1981a, 423–527.

Neurath, Otto 1931/32: „Soziologie im Physikalismus", in: *Erkenntnis* 2, 393–431. Nachdruck in: Haller/Rutte 1981b, 533–562.

Neurath, Otto 1932: „Die ‚Philosophie' im Kampf gegen den Fortschritt der Wissenschaft", in: *Der Kampf* 25, 385–389. Nachdruck in: Haller/Rutte 1981b, 571–576.

Neurath, Otto 1933: *Einheitswissenschaft und Psychologie.* Wien: Gerold & Co. (*Einheitswissenschaft* 1). Nachdruck in: Haller/Rutte 1981b, 587–610.

Neurath, Otto 1934/35: „Radikaler Physikalismus und ‚wirkliche Welt'", in: *Erkenntnis* 4, 346–362. Nachdruck in: Haller/Rutte 1981b, 611–623.

Neurath, Otto 1935: *Was bedeutet rationale Wirtschaftsbetrachtung?* Wien: Gerold & Co. (*Einheitswissenschaft* 4). Nachdruck in Auszügen in: Neurath/Nemeth 1994, 169–174.

Neurath, Otto 1935/36a: „Pseudorationalismus der Falsifikation“, in: *Erkenntnis* 5, 353–365. Nachdruck in: Haller/Rutte 1981b, 635–644.

Neurath, Otto 1935/36b: „A. Ross, Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis“, in: *Erkenntnis* 5, 366 f. Nachdruck in: Haller/Rutte 1981b, 645–647.

Neurath, Otto 1936a: „Mensch und Gesellschaft in der Wissenschaft“, in: *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique. Paris, Fac. II, Unité de la Science,* 32–40. Nachdruck in: Stöltzner/Uebel 2006a, 620–629.

Neurath, Otto 1936b: *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'Empirisme logique. Actualités Scientifique et Industrielle* 290. Paris: Hermann & Cie. Dt: „Die Entwicklung des Wiener Kreises und die Zukunft des Logischen Empirismus“, in: Haller/Rutte 1981b, 673–702. (Übersetzt aus dem Französischen von B. Treschmitzer und H.G. Zilian.)

Neurath, Otto 1937a: „Unified Science and its Encyclopaedia“, in: *Philosophy of Science* 4 (2), 265–277. Dt.: „Die Einheitswissenschaft und ihre Enzyklopädie“, in: Haller/Rutte 1981b, 777–786.

Neurath, Otto 1937b: „Inventory of the Standard of Living“, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 1, 140–151.

Neurath, Otto 1938: „Encyclopaedism as a Pedagogical Aim: A Danish Approach“, in: *Philosophy of Science* 4, 484–492. Dt.: „Enzyklopädismus als Erziehungsziel: Ein dänischer Ansatz“ in: Haller/Rutte 1981b, 855–861.

Neurath, Otto 1939: *Modern Man in the Making.* New York, London: Alfred A. Knopf.

Neurath, Otto 1941a: „Universal Jargon and Terminology“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series* 41, 127–148. Dt.: „Universaljargon und Terminologie“, in: Haller/Rutte 1981b, 901–918.

Neurath, Otto 1941b: „The Danger of Careless Terminology“, in: *The New Era* 22 (7), 145–150. Dt.: „Die Gefahr sorgloser Terminologie“, in: Haller/Rutte 1981b, 919–924.

Neurath, Otto 1944: *Foundations of the Social Sciences.* Chicago: University of Chicago Press. (*International Encyclopedia of Unified Science* 2/I). Dt.: „Grundlagen der Sozialwissenschaften“, in: Haller/Rutte 1981b, 925–978.

Neurath, Otto 1945/46: „The Orchestration of the Sciences by the Encyclopedism of Logical Empiricism“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 6, 496–508. Dt.: „Die Orchestrierung der Wissenschaften durch den Enzyklopädismus des Logischen Empirismus“, in: Haller/Rutte 1981b, 997–1009.

Neurath, Otto 1946: „Prediction and Induction“, in: *Analisi* 1 (3), 3–8. Dt.: „Vorhersage und Induktion“, in: Haller/Rutte 1981b, 1015–1018.

Neurath, Otto/Hahn, Hans/Carnap, Rudolf 1929: *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis.* Wien: Wolf. Nachdruck in: Stöltzner/Uebel 2006a, 3–29.

Neurath, Otto/Hahn, Olga 1909a: „Zum Dualismus der Logik“, in: *Archiv für Philosophie. 2. Abteilung: Archiv für systematische Philosophie, Neue Folge* 15, 149–162. Nachdruck in: Haller/Rutte 1981a, 5–16.

Neurath, Otto/Hahn, Olga 1909b: „Zur Axiomatik des logischen Gebietkalküls“, in: *Archiv für systematische Philosophie* 15, 345–347.

Neurath, Otto/Hahn, Olga 1910: „Über die Koeffizienten einer logischen Gleichung und ihre Beziehung zur Lehre von den Schlüssen“, in: *Archiv für systematische Philosophie* 16, 149–176.

Neurath, Otto/Schapire-Neurath, Anna 1910: *Lesebuch der Volkswirtschaftslehre.* Leipzig: G.A. Gloeckner. 2 Bde.

Neurath, Otto/Schumann, Wolfgang 1919: *Können wir heute sozialisieren?* Leipzig: Klinkhardt.

Neurath, Paul 1994: „Otto Neurath (1982–1945). Leben und Werk“, in: Neurath/Nemeth 1994, 9–95.

Neurath, Paul/Nemeth, Elisabeth (Hg.) 1994: *Otto Neurath oder Die Einheit der Wissenschaft und Gesellschaft.* Wien, Köln, Weimar: Böhlau.

Neurath, Wilhelm 1880: *Volkswirthschaftliche und socialphilosophische Essays.* Wien: Faesy & Frick.

Neurath, Wilhelm 1892: *Die wahren Ursachen der Überproduktionskrisen sowie der Erwerbs- und Arbeitslosigkeit.* Wien: Manz.

Nida-Rümelin, Julian 1992: „Rationale Ethik", in: Pieper, Annemarie (Hg.): *Geschichte der neueren Ethik. Gegenwart.* Band 2. Tübingen et al.: Francke, 154–172.
Nietzsche, Friedrich 1883–1885: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.* In: *Kritische Gesamtausgabe.* Hrsg. von. G. Colli und M. Montinari, 6. Abteilung, Band 1, Berlin/New York: de Gruyter 1968.
Nietzsche, Friedrich 1887: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift.* Leipzig: C.G. Naumann.
Nohl, Herman 1915: *Typische Kunststile in Dichtung und Musik.* Jena: Diederichs.
Ogden, Charles Kay/Richards, Ivor Armstrong 1923: *The Meaning of Meaning.* London: Routledge and Kegan Paul.
Ortega y Gasset, José 1928: *Die Aufgabe unserer Zeit.* Zürich: Verlag der Neuen Schweizer Rundschau, Dr. H. Girsberger.
Ostwald, Wilhelm 1908: „Das Problem des Glücks", in: *Die Zeit* (Wien), 17. Jänner 1908.
Ostwald, Wilhelm 1913: *Die Philosophie der Werte.* Leipzig: Kröner.
Parthey, Heinrich/Vogel, Heinrich (Hg.) 1969: *Joachim Jungius und Moritz Schlick. Materialien zur Tagung des Arbeitskreises „Philosophie und Naturwissenschaften" der Universität Rostock anläßlich der 550-Jahrfeier der Universität Rostock am 3. und 4. Juli 1969.* Rostock: Universität Rostock. (*Rostocker Philosophische Manuskripte.* Sonderheft)
Passmore, John 1967: „Logical Positivism", in: Edwards, Paul (Hg.): *The Encyclopedia of Philosophy* 5. New York: Macmillan, 52–57.
Patzig, Günter 1966: „Nachwort", in: Carnap, Rudolf 1966: *Scheinprobleme in der Philosophie.* Hamburg: Suhrkamp, 85–136.
Pauer-Studer, Herlinde 1993: „Carnap und Reichenbach über Ethik", in: Haller/Stadler 1993, 525–537.
Pauer-Studer, Herlinde 2010: *Einführung in die Ethik.* 2. aktualisierte und erweiterte Auflage. Wien: Facultas.
Pincock, Christopher 2007: „Carnap, Russell, and the external world", in: Friedman/Creath 2007, 106–128.
Platon: *Gesetze.* U.a. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990.
Popper, Karl 1935: *Logik der Forschung.* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
Popper, Karl 1979: *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Aufgrund von Manuskripten aus den Jahren 1930–1933.* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
Popper-Lynkeus, Josef [Lynkeus] 1899: *Phantasien eines Realisten.* Dresden: Carl Reißner.
Popper-Lynkeus, Josef 1912: *Die Allgemeine Nährpflicht als Lösung der sozialen Frage.* Dresden: Carl Reißner.
Pothast, Ulrich (Hg.) 1978: *Freies Handeln und Determinismus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Potochnik, Angela/Yap, Audrey 2006: „Revisiting Galisons ‚Aufbau/Bauhaus' in Light of Neurath's Philosophical Projects", in: *Studies in History and Philosophy of Science,* Part A, 37 (3), 469–488.
Putnam, Hilary 1969: „Logical Positivism and the Philosophy of Mind", in: Achinstein, Peter/Becker, Samuel (Hg.): *The Legacy of Logical Positivism.* Baltimore: Johns Hopkins Press, 211–225.
Putnam, Hilary 2002: *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Putnam, Hilary 2004: *Ethics without Ontology.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Quine, Willard V.O. 1951: „Two Dogmas of Empiricism", in: *The Philosophical Review* 60, 20–43. Dt.: „Zwei Dogmen des Empirismus", in: Quine, Willard V.O. 1979: *Vom logischen Standpunkt.* Frankfurt am Main: Ullstein, 27–50.
Quine, Willard V.O. 1984: „Carnap's Positivistic Trail", in: *Fundamenta Sciencia* 5, 325–333.
Radler, Jan 2006: *Victor Krafts konstruktiver Empirismus. Eine historische und philosophische Untersuchung.* Berlin: Logos.
Radler, Jan 2010: „Abduktive Argumentationsformen in Krafts Moraltheorie", in: Siegetsleitner 2010a, 157–176.

Rauscher, Josef 1952: „Vorwort", in: Schlick 1952, 5–8.

Reichenbach, Hans 1931: *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie.* Leipzig: Felix Meiner. Nachdruck in: Reichenbach, Hans 2011: *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie: Fünf Aufsätze zur Wissenschaftstheorie.* Hg. v. Nikolay Milkov, Leipzig: Felix Meiner, 47–94.

Reichenbach, Hans 1951: *The Rise of Scientific Philosophy.* Berkeley, Los Angelos: University of California Press.

Reiner, Hans 1964: *Die philosophische Ethik. Ihre Fragen und Lehren in Geschichte und Gegenwart.* Heidelberg: Quelle und Meyer.

Reisch, George 2005: *How the Cold War Transformed Philosophy of Science: To the Icy Slopes of Logic.* Cambridge: Cambridge University Press.

Richardson, Alan W. 1996: „From Epistemology to the Logic of Science: Carnap's Philosophy of Empirical Knowledge in the 1930s", in: Giere / Richardson 1996, 309–332.

Richardson, Alan W. 1998: *Carnap's construction of the world. The* Aufbau *and the emergence of logical empiricism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Richardson, Alan W. 2003: „Tolerance, Internationalism, and Scientific Community in Philosophy: Political Themes in Philosophy of Science, Past and Present", in: Heidelberger / Stadler 2003, 65–90.

Richardson, Alan W. 2007: „Carnapian pragmatism", in: Friedman / Creath 2007, 295–315.

Rickert, Heinrich 1904: *Der Gegenstand der Erkenntnis.* 2. Aufl. Tübingen, Leipzig: Mohr.

Rickert, Heinrich 1921: *Das System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie.* Tübingen: J. C. B. Mohr.

Rickert, Heinrich 1926: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.* Tübingen: J. C. B. Mohr.

Rickert, Heinrich 1932: „Thesen zum System der Philosophie", in: *Logos* 21, 97–102: Nachdruck in: Ollig, Hans-Ludwig (Hg.) 1982: *Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker.* Stuttgart: Reclam.

Ridge, Michael 2006: „Ecumenical Expressivism: The Best of Both Worlds?", in: Shafer-Landau, Russ: *Oxford Studies in Metaethics.* Band 2, Oxford: Oxford University Press, 302–336.

Roh, Franz 1925: *Nach-Expressionismus: Probleme der neuesten europäischen Malerei.* Leipzig: Klinkhardt & Biermann.

Rolston, Holmes 1975: „Schlick's Responsible Man", in: *Philosophy and Phenomenological Research* 36, 261–267.

Rosado Haddock, Guillermo E. 2008: *The Young Carnap's Unknown Master. Husserl's Influence on* Der Raum *and* Der logische Aufbau der Welt. Farnham: Ashgate.

Ross, Alf 1933: *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis, zugleich Prolegomena zu einer Kritik der Rechtswissenschaft.* Leipzig: Meiner.

Ross, Alf 1955: „Kraft, Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre" [Rezension], in: *Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht* 6, N. F., 117–122.

Rothe, Hans 1914: *Eulenspiegels Heimkehr. Ein Spiel im Freien.* Ohne weitere Angaben.

Russell, Bertrand 1922: „Introduction", in: Wittgenstein, Ludwig 1922: *Tractatus Logico-Philosophicus.* Translated from the German by C.K. Ogden. With an Introduction by Bertrand Russell, London: Kegan Paul. (Deutsch: „Vorwort von Bertrand Russell", in: Wittgenstein, Ludwig: *Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus.* Kritische Edition, hrsg. von Brian McGuinness und Joachim Schulte. 2. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, 259–287.

Russell, Bertrand 1940: *An Inquiry into Meaning and Truth.* London: Norton & Co.

Russell, Bertrand 1971: *Wege zur Freiheit: Sozialismus, Anarchismus, Syndikalismus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rutte, Heiner 1973: „*Viktor Kraft.* Eine philosophische Standortbestimmung", in: *Conceptus* 7 (21–22), 5–8.

Rutte, Heiner 1982: „Der Philosoph Otto Neurath", in: Stadler 1982b, 70–78.

Rutte, Heiner 1986: „Ethik und Werturteilsproblematik im Wiener Kreis“, in: Nyíri, János C. (Hg.): *Von Bolzano zu Wittgenstein.* Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 162–172.
Rutte, Heiner/Acham, Karl/Götschl, Johann/Payer, Peter 1973: „Gespräch mit Viktor Kraft“, in: *Conceptus* 7 (21–22), 9–25.
Ryckman, Thomas 2007: „Carnap und Husserl“, in: Friedman/Creath 2007, 81–105.
Sandner, Günther 2006: *Engagierte Wissenschaft. Austromarxistische Kulturstudien und die Anfänge der britischen Cultural Studies.* Berlin, Münster, Wien, Zürich, London: LIT.
Sandner, Günther 2011: „The German Climate and Its Opposite: Otto Neurath in England, 1940–45“, in: Grenville, Anthony/Reiter, Andrea (Hg.): *Political Exile and Exile Politics in Britain after 1933.* Amsterdam, New York: Rodopi, 67–85. (*Yearbook of the Research Centre for German and Austrian Exile Studies* 12)
Satris, Stephen 1986: *Ethical Emotivism.* Amsterdam: Martinus Nijhoff Publishers.
Scarano, Nico 2002: „Metaethik – ein systematischer Überblick“, in: Düwell/Hübenthal/Werner 2002, 25–35.
Schapire-Neurath, Anna 1908: *Die Frau und die Sozialpolitik.* Gautzsch bei Leipzig: Dietrich.
Schild, Wolfgang 1973: „Erkenntnis und Wert bei Victor Kraft“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 6, 208–241.
Schiller, Friedrich 1795: „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen.“ 15. Brief, in: *Schillers Werke.* Nationalausgabe. Band 20: *Philosophische Schriften,* 1. Teil. Unter Mitwirkung von H. Koopmann hg. v. Benno v. Wiese. Weimar 1962.
Schilpp, Paul Arthur 1927: „Die Grundformen der wissenschaftlichen Methoden. Von Viktor Kraft“ [Rezension], in: *The Philosophical Review* 36, 594–597.
Schilpp, Paul Arthur (Hg.) 1963: *The Philosophy of Rudolf Carnap.* Chicago, La Salle: Open Court.
Schleichert, Hubert 1971: „Denker ohne Wirkung. Béla Juhos – ein typisches Schicksal“, in: *Conceptus* 5, 5–13.
Schlick, Moritz 1908: *Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitslehre.* München: C.H. Beck. Nachdruck in: Schlick 2006, 43–332.
Schlick, Moritz 1917: „Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik. Zur Einführung in das Verständnis der allgemeinen Relativitätstheorie“, in: *Die Naturwissenschaften* 5, 161–167, 177–186. (In Buchform ebenfalls 1917, Berlin: Springer)
Schlick, Moritz 1918: *Allgemeine Erkenntnislehre.* 1. Auflage. Berlin: Springer.
Schlick, Moritz 1925: *Allgemeine Erkenntnislehre.* 2. Auflage. Berlin: Springer. Nachdruck: Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, auch in: Schlick 2009, 121–822.
Schlick, Moritz 1926: „Erleben, Erkennen, Metaphysik“, in: *Kant-Studien* 31 (2/3), 146–158. Nachdruck in: Schlick 2008, 33–54.
Schlick, Moritz 1927a: „Vom Sinn des Lebens“, in: *Symposion. Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache* l, 1927, 331–354. Nachdruck in: Schlick 2006, 99–125.
Schlick, Moritz 1927b: „Enthüllung des Popper-Lynkeus-Denkmals“, in: *Zeitschrift Allgemeine Nährpflicht* 10 (40), Juli 1927, 2. Nachdruck in: Schlick 2008, 73–74.
Schlick, Moritz 1928: „Wilhelm Jerusalem zum Gedächtnis“, in: *Neue Freie Presse,* Nr. 22935 (Morgenblatt), 22. Juli 1928, 27–28. Nachdruck in: Schlick 2008, 137–141.
Schlick, Moritz 1930: *Fragen der Ethik.* Wien: Springer. (*Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung* 4) Nachdruck in: Schlick 2006, 347–536.
Schlick, Moritz 1930/31: „Die Wende der Philosophie“, in: *Erkenntnis* 1, 4–11. Nachdruck in: Schlick 2008, 213–222.
Schlick, Moritz 1932: „The Future of Philosophy“, in: *College of the Pacific Publications in Philosophy* 1, 45–62. Nachdruck in: Schlick 2008, 371–390.

Schlick, Moritz 1932/33: „Positivismus und Realismus“, in: *Erkenntnis* 3, 1–31. Nachdruck in: Schlick 2008, 323–362.

Schlick, Moritz 1934/35: „Philosophie und Naturwissenschaft“, in: *Erkenntnis* 4, 379–396. Nachdruck in: Schlick 2008, 521–545.

Schlick, Moritz 1935/36: „Über den Begriff der Ganzheit“, in: *Wissenschaftlicher Jahresbericht der Philosophischen Gesellschaft zu Wien – Ortsgruppe Wien der Kant-Gesellschaft für die Vereinsjahre 1933/34 und 1934/35.* Wien: Verlag der Philosophischen Gesellschaft, 23–37. Nachdruck in: Schlick 2008, 681–700.

Schlick, Moritz 1936: „Meaning and Verification“, in: *The Philosophical Review* 45, 339–369. Nachdruck in: Schlick 2008, 709–749.

Schlick, Moritz 1937: „L'école de Vienne et la Philosophie traditionelle“, in: *Travaux de 9e congrès international de philosophie (Congrès Descartes),* fasc. 4. Nachdruck in: Schlick,.Moritz 1938: *Gesammelte Aufsätze. 1926–1936.* Wien: Gerold & Co, 390–398.

Schlick, Moritz 1950: „Moritz Schlick“ [Selbstdarstellung], in: *Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen.* Band 2. Hg. v. Werner Ziegenfuß und Gertrud Jung. Berlin: de Gruyter 1950, 463.

Schlick, Moritz 1952: *Natur und Kultur.* Hg. von J. Rauscher. Wien: Springer.

Schlick, Moritz 1962: *Aphorismen.* Aus dem Nachlass hg. von Blanche Hardy-Schlick. Wien: Gerold.

Schlick, Moritz 1974: *General Theory of Knowledge.* Chicago, La Salle: Open Court. (Übersetzung von Schlick 1925 durch Blumberg)

Schlick, Moritz 1986: *Die Probleme der Philosophie in ihrem Zusammenhang. Vorlesung aus dem Wintersemester 1933/34.* Hg. von Henk Mulder, Anne J. Kox und Rainer Hegselmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schlick, Moritz 2006: *Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitslehre. Fragen der Ethik.* Herausgegeben und eingeleitet von Mathias Iven. Wien, New York: Springer. (MSGA I, 3)

Schlick, Moritz 2008: *Moritz Schlick. Die Wiener Zeit. Aufsätze, Beiträge, Rezensionen 1926–1936.* Herausgegeben und eingeleitet von Johannes Friedl und Heiner Rutte. Wien, New York: Springer (MSGA I, 6)

Schlick, Moritz 2009: *Allgemeine Erkenntnislehre.* Herausgegeben von Hans Jürgen Wendel und Fynn Ole Engler. Wien, New York: Springer. (MSGA I, 1)

Schlotter, Sven 2008: „Zum Verhältnis von Kantianismus und Konventionalismus“, in: Schildknecht, Christiane/Teichert, Dieter/van Zantwijk Temilo (Hg.): *Genese und Geltung.* Festschrift für Gottfried Gabriel. Paderborn: Mentis, 45–65.

Schmidke, Kerstin 2005: *Konzepte und Methoden zur Abbildung von Lebenslagen – Bildung von Lebenslagen-Indices am Beispiel der Berliner Sozialhilfestatistik.* Berlin: Senatsverwaltung für Gesundheit, Soziales und Verbraucherschutz.

Schnädelbach, Herbert 1986: „Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus“, in: Schmidt, Alfred/Altwicker, Norbert (Hg.): *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung.* Frankfurt am Main: Fischer, 51–78.

Schnitzler, Arthur 1993: *Tagebuch 1920–1922.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Schnitzler, Arthur 1995: *Tagebuch 1923–1926.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Schnitzler, Arthur 1997: *Tagebuch 1927–1930.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Schnitzler, Arthur 2000: *Tagebuch 1931. Gesamtverzeichnisse 1879–1931.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Schopenhauer, Arthur 1819: *Die Welt als Wille und Vorstellung.* Leipzig: Brockhaus.

Schramm, Alfred 1992: „Viktor Kraft, Konstruktiver Realismus“, in: *Grundprobleme der großen Philosophen. Neuzeit,* 6, hg. v. Joseph Speck. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 110–137.

Schuhmann, Karl 1996: „Der Wertbegriff beim frühen Meinong", in: Haller 1996, 521–535.
Schulak, Eugen Maria / Unterköfler, Herbert 2009: *Die Wiener Schule der Nationalökonomie. Eine Geschichte ihrer Ideen, Vertreter und Institutionen.* (*Enzyklopädie Wiener Wissens VII: Nationalökonomie.* Weitra: Bibliothek der Provinz) Englische Version online (04.01.2013): http://mises.org/books/viennaschool_schulak.pdf
Siegetsleitner, Anne 2002: „Fehlbarkeit und gesellschaftliche Praxis", in: Morscher, Edgar (Hg.): *Was wir Karl R. Popper und seiner Philosophie verdanken. Zu seinem 100. Geburtstag.* Sankt Augustin: Academia, 381–413. (*ProPhil – Projekte zur Philosophie* 4)
Siegetsleitner, Anne 2003: „Das Büchlein vom angeblich besten Staate oder Gedanken einer Frauenfreundin über ein Leben in Bolzanien", in: Hieke, Alexander / Neumaier, Otto (Hg): *Philosophie im Geiste Bolzanos anläßlich des 222. Geburtstages von Bernard Bolzano. Edgar Morscher gewidmet.* Sankt Augustin: Academia, 109–125. (*Conceptus-Studien* 16)
Siegetsleitner, Anne 2006: „Hume, David (1711–1776)", in: Birx, James (Hg.): *Encyclopedia of Anthropology* 3. Thousand Oakes: Sage, 1258–1260.
Siegetsleitner, Anne 2008: „Evolution und ihre Beziehung zur Ethik in Moritz Schlicks Jugendwerk ‚Lebensweisheit'", in: *Analysen, Argumente, Ansätze. Beiträge zum 8. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Graz.* Band 2. Frankfurt / Lancaster: Ontos, 75–83.
Siegetsleitner, Anne 2010a: *Logischer Empirismus, Werte und Moral. Eine Neubewertung.* Wien, New York: Springer. (*Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis* 15)
Siegetsleitner, Anne 2010b: „Schlicks *Fragen der Ethik* und die vorherrschende Sicht logisch-empiristischer Ethik", in: Siegetsleitner 2010a, 131–156.
Siegetsleitner, Anne 2013: „Mayreder, Rosa", in: Didier, Béatrice / Fouqué, Antoinette / Calle-Gruber, Mirelle (Hg.): *Le Dictionnaire universel des Créatrices,* Vol. 2. Paris: Edition des femmes, 2841.
Siegetsleitner, Anne / Leitgeb, Hannes 2010: „Mengers Logik für Ethik und Moral: Nichts von Sollen, nichts von Güte, nichts von Sinnlosigkeit", in: Siegetsleitner 2010a, 197–218.
Sidgwick, Henry 1898: *Practical Ethics. A Collection of Addresses and Essays.* London: Swan Sonnenschein & Co.
Sigmund, Karl 1998: „Menger's *Ergebnisse* – a biographical introduction", in: Dierker / Sigmund 1998, 5–32.
Skousen, Marc 2001: *The Making of Modern Economics. The Lifes and Ideas of the Great Thinkers.* Armonk: Sharpe.
Soames, Scott 2003: *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, Vol. 1: The Dawn of Analysis.* Princeton: Princeton University Press.
Spencer, Herbert 1893: *The Principles of Ethics.* 2 Bände. Nachdruck 1978. Introduction by Tibor R. Machan. Indianapolis: Liberty Fund, Inc.
Spiel, Hilde 1989: *Die hellen und die finsteren Zeiten. Erinnerungen 1911–1946.* München: List.
Stachel, Peter 2003: „‚In eminentem Sinne Kulturaufgaben'. Der Briefwechsel zwischen Friedrich Jodl und Alexius Meinong", in: *Newsletter Moderne* 6 (2), 11–15. Online (01.04.2013): http://www-gewi.kfunigraz.ac.at/moderne/heft11s.pdf
Stadler, Friedrich 1982a: *Vom Positivismus zur „wissenschaftlichen Weltauffassung". Am Beispiel der Wirkungsgeschichte von Ernst Mach in Österreich von 1895 bis 1934.* Wien, München: Löcker.
Stadler, Friedrich (Hg.) 1982b: *Arbeiterbildung in der Zwischenkriegszeit. Otto Neurath – Gerd Arntz.* Wien, München: Löcker.
Stadler, Friedrich 1985: „Popularisierungsbestrebungen im Wiener Kreis und ‚Verein Ernst Mach'", in: Dahms 1985a, 101–128.
Stadler, Friedrich 1988: „Ernst Mach – Zu Leben, Werk und Wirkung", in: Haller / Stadler 1988, 11–63.
Stadler, Friedrich 1991: „Otto Neurath: Encyclopedist, Adult Educationalist and School Reformer", in: Uebel 1991a, 255–264.

Stadler, Friedrich 1997a: *Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Stadler, Friedrich (Hg.) 1997b: *Wissenschaft als Kultur. Österreichs Beitrag zur Moderne.* Wien, New York: Springer. (*Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis* 6)

Stadler, Friedrich 2003: „Zur politischen Relevanz und zum kulturellen Kontext des Logischen Empirismus", in: Heidelberger/Stadler 2003, 9–24.

Stadler, Friedrich (Hg.) 2010a: *Vertreibung, Transformation und Rückkehr der Wissenschaftstheorie. Am Beispiel von Rudolf Carnap und Wolfgang Stegmüller.* Berlin, Münster, Wien, Zürich, London: LIT. (*Emigration – Exil – Kontinuität. Schriften zur zeitgeschichtlichen Kultur- und Wissenschaftsforschung* 10)

Stadler, Friedrich 2010b: „Paul Feyerabend and the Forgotten ‚Third Vienna Circle'", in: Stadler 2010a, 169–187.

Stebbing, L. Susan 1939: *Thinking to Some Purpose.* Hardmonsworth: Penguin books (Pelican series).

Stebbing, L. Susan 1941: *Ideals and Illusions.* London: Watts & Co.

Stebbing, L. Susan 1944: *Men and Moral Principles.* Oxford: Oxford University Press.

Stegmüller, Wolfgang 1952: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritisch-historische Einführung.* Wien: Humboldt. (Zahlreiche Neuauflagen und Ergänzungen. Ab 2. Auflage Stuttgart: Kröner)

Stegmüller, Wolfgang 1955: „Ethik und Wirtschaftspolitik", in: *Besinnung. Zeitschrift für Fragen der Ethik* 3, 1–12.

Stegmüller, Wolfgang 1983: „Vom dritten bis sechsten (siebten?) Dogma des Empirismus", in: *Akten des 7. Internationalen Wittgenstein Symposiums,* Wien, 232–244. Nachdruck in: *Information Philosophie* 4, 4–24.

Stegmüller, Wolfgang 1987: „‚Denn sie wissen nicht, was sie tun'. Ein nicht-politisches und weltanschauungsfreies Argument zur Raketenstationierung", in: *Analyse und Kritik* 9, 75–81.

Stevenson, Charles Leslie 1937: „The Emotive Meaning of Ethical Terms", in: *Mind* 46, 14–31. Dt.: „Die emotive Bedeutung ethischer Ausdrücke", in: Grewendorf/Meggle 1974, 116–139.

Stevenson, Charles Leslie 1944: *Ethics and Language.* Yale University Press.

Stöltzner, Michael/Uebel, Thomas (Hg.) 2006a: *Wiener Kreis. Texte zur wissenschaftlichen Weltauffassung.* Hamburg: Meiner.

Stöltzner, Michael/Uebel, Thomas 2006b: „Einleitung der Herausgeber", in: Stöltzner/Uebel 2006a, IX–CIV.

Strobach, Niko 2008: „Nachwirkungen und Nebenwirkungen Moritz Schlicks. Versuch einer wissenschaftssoziologischen Spurensuche", in: Engler/Iven 2008, 277–294.

Strzelewicz, Willy 1941: „Über Moralbegründung. Bemerkungen zu Victor Krafts Aufsatz in Theoria IV, S. 191 ff.", in: *Theoria* 7, 258–265.

Stuchlik, Joshua 2011: „Felicitology: Neurath's Naturalization of Ethics", in: *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science* 1 (2), 183–208.

Sweet, William 2008: „Bernard Bosanquet", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Online (04.01.2013): http://www.science.uva.nl/~seop/entries/bosanquet/

Topitsch, Ernst 1960a (Hg.): *Probleme der Wissenschaftstheorie. Festschrift für Victor Kraft.* Wien: Springer.

Topitsch, Ernst 1960b: „Zum Geleit", in: Topitsch 1960a, III–VI.

Topitsch, Ernst 1976: „Introduction", in: Kraft 1981, xi–xv.

Toulmin, Stephen E. 1953: *The Philosophy of Science. An Introduction.* New York et al: Hutchinson's University Library.

Toulmin, Stephen E. 1990: *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity.* New York: The Free Press. Dt. 1994: *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Uebel, Thomas (Hg.) 1991a: *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle.* Dordrecht, Boston, London: Kluwer.

Uebel, Thomas 1991b: „Otto Neurath and the Neurath Reception: Puzzle and Promise", in: Uebel 1991a, 3–22.

Uebel, Thomas 2000: *Vernunftkritik und Wissenschaft. Otto Neurath und der erste Wiener Kreis.* Wien, New York: Springer. (*Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis* 9)

Uebel, Thomas 2004: „Education, Enlightenment and Positivism: The Vienna Circle's Scientific World-Conception Revisited", in: *Science & Education* 13, 41–66.

Uebel, Thomas 2007: *Empiricism at the Crossroads. The Vienna Circle's Protocol Sentence Debate.* Chicago, Ill.: Open Court.

Uebel, Thomas 2008: „Writing a Revolution: On the Production and Early Reception of the Vienna Circle's Manifesto", in: *Perspectives on Science* 16 (1), 70–102.

Uebel, Thomas 2010: „‚BLUBO-Metaphysik': Die Verwerfung der Werttheorie des Südwestdeutschen Neukantianismus durch Carnap und Neurath", in: Siegetsleitner 2010a, 103–129.

Uebel, Thomas 2011: „‚A Kind of Metaphysician': Arne Naess from Logical Empiricism to Ecophilosophy", in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 54 (1), 78–109.

Utitz, Emil 1930: „Zur Philosophie der Jugend", in: *Kant-Studien* 35, 437–465.

Utitz, Emil 1935: *Masaryk als Volkserzieher 1850–1935.* Prag: Orbis.

Utitz, Emil 1948: *Psychologie des Lebens im Konzentrationslager Theresienstadt.* Wien: A. Sexl-Verlag.

van de Velde-Schlick, Barbara Franziska Blanche 2008: „Moritz Schlick, my father", in: Engler/Iven 2008, 19–30.

van Roojen, Mark 2009: „Moral Cognitivism vs. Moral Non-Cognitivism", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Online (04.01.2013): http://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/

Verdross, Alfred 1971: *Statisches und dynamisches Naturrecht.* Freiburg: Rombach.

Vollbrecht, Oliver 2004: *Victor Kraft. Rationale Normenbegründung und Logischer Empirismus.* München: Utz.

von der Pfordten, Dietmar 2010: „Höchster Moralismus und tiefste Skepsis gegenüber der normativen Ethik – Zu Wittgensteins Metaethik", in: Siegetsleitner 2010a, 45–60.

Vossoughian, Nader 2008: *Otto Neurath. The Language of the Global Polis.* Rotterdam: Nai.

Waismann, Friedrich 1967: *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann.* Aus dem Nachlass hg. von Brian McGuinness. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waismann, Friedrich 1983: *Wille und Motiv. Zwei Abhandlungen über Ethik und Handlungstheorie.* Stuttgart: Reclam.

Weil, Felix 1926: Rezension von: Otto Neurath, *Wirtschaftsplan und Naturalrechnung,* Berlin 1925 (und Leo Trotzki, *Kapitalismus oder Sozialismus,* Berlin 1925), in: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* 12, 456–462.

Weinberger, Ota 1972: „Ist eine rationale Erkenntnis des Naturrechts möglich? Bemerkungen zur Wertlehre Victor Krafts und zur Naturrechtslehre von Alfred Verdross", in: *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht und Völkerrecht* 23, 89–104.

Weininger, Otto 1903: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung.* Wien: Braumüller.

Wells, Herbert George 1932: *Arbeit, Wohlstand und das Glück der Menschheit.* 2 Bde. Berlin, Wien: Zsolnay.

Werner, Meike G. 2003: *Moderne in der Provinz. Kulturelle Experimente im Fin de Siécle.* Jena, Göttingen: Wallstein.

Wiggershaus, Rolf 2006: *Theodor W. Adorno.* 3., überarbeitete und erweiterte Auflage. München: C. H. Beck.

Williams, Charles Mallory 1893: *A Review of the Systems of Ethics Founded on the Theory of Evolution.* New York, London: Macmillan and Co.

Wittgenstein, Ludwig 1922: *Tractatus logico-philosophicus/Logisch-philosophische Abhandlung.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Nachdruck 2001, Kritische Edition, hrsg. von Brian McGuinness und Joachim Schulte, 2. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp. Original: „Logisch-philosophische Abhandlung", in: *Annalen der Naturphilosophie* 14 (1921), 185–262.

Wittgenstein, Ludwig 1929/30: *Vortrag über Ethik.* 1989 herausgegeben von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wolters, Gereon 2004: „Styles in Philosophy: The Case of Carnap“, in: Awodey/Klein 2004, 25–39.

Wundt, Wilhelm Maximilian 1906–1908: *Logik: eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung.* 3. Auflage. Stuttgart: F. Encke.

Yap, Audrey 2010: „Feminism and Carnap's Principle of Tolerance“, in: *Hypatia* 25 (2), 437–457.

Zeisel, Hans 1993: „Erinnerungen an Rudolf Carnap“, in: Haller/Stadler 1993, 218–223.

Zelger, Josef 1977: „Karl Mengers Willensvereinigungen in dynamischer Sicht“, in: Marek/Zelger/Ganthaler/Born 1977, 183–204.

Zilsel, Edgar 1918: *Die Geniereligion. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal, mit einer historischen Begründung.* Wien: Braumüller. Nachdruck 1990 hg. und eingeleitet von Johann Dvořák. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Zilsel, Edgar 1929: „Philosophische Bemerkungen“, in: *Der Kampf* 22, 178–186. Nachdruck in: Zilsel, Edgar 1992: *Wissenschaft und Weltanschauung. Aufsätze 1929–1933.* Mit einem Vorwort von Karl Acham. Hg. und eingeleitet von Gerald Mozetic. Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 31–44. (*Klassische Studien zur sozialwissenschaftlichen Theorie, Weltanschauungslehre und Wissenschaftsforschung* 8)

Abkürzungen

ASP: Archives of Scientific Philosophy, Hillman Library, University of Pittsburgh, Rudolf Carnap Collection. Alle Zitate aus Dokumenten des Carnap Nachlasses erfolgen mit Genehmigung der Universität Pittsburgh. Alle Rechte vorbehalten.

MSGA = Moritz Schlick Gesamtausgabe. Herausgegeben von Friedrich Stadler und Hans-Jürgen Wendel, Wien, New York: Springer, 2006 ff.

Bildquellennachweis

Der Abdruck der Bilder erfolgt mit freundlicher Genehmigung von:

Titelbild: Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek, Sign. FLU 00231223.
Abb. 1: Carnap-Archiv der Universität Pittsburgh, University of Pittsburgh Libraries, Special Collections Department, 363 Hillman Library.
Abb. 2: Carnap-Archiv der Universität Pittsburgh, University of Pittsburgh Libraries, Special Collections Department, 363 Hillman Library.
Abb. 3: Institut Wiener Kreis.
Abb. 4: Noord-Hollands Archief, Haarlem (NL), Vienna Circle Archive, Inv.-Nr. 369.
Abb. 5: Institut Wiener Kreis.
Abb. 6: Universitätsarchiv Rostock, 8.03, Schlick, Moritz.
Abb. 7: Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek, Sign. Pf 29.355:E(1).
Abb. 8: Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek, Sign. 203325-C.
Abb. 9: Carnap-Archiv der Universität Pittsburgh, University of Pittsburgh Libraries, Special Collections Department, 363 Hillman Library.

Personenregister

Nicht erfasst wurden die Danksagung und das Literaturverzeichnis.

Die bislang vorherrschenden Ansichten über Ethik und Moral im Wiener Kreis sind mit dieser wegweisenden Studie revidiert. Keineswegs vertraten alle Mitglieder die Standardauffassung logisch-empiristischer Ethik. Sogar Angewandte Ethik wurde in diesem Kreis betrieben. Anne Siegetsleitner rekonstruiert die Positionen der einzelnen Philosophen mit großem Kenntnisreichtum. Der ihnen gemeinsame engagierte Humanismus blieb in der Forschung nur allzu lange unbeachtet.



ISBN 978-3-205-79533-9 | WWW.BOEHLAU-VERLAG.COM